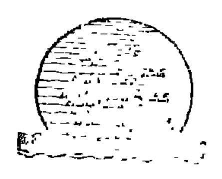
الفرد فى فلسفة شوبنهور

الفرد فى فلسفة شوبنهور





فؤاد كامل



الهيئة المصرية العامة للكتاب
١٩٩١

الفصل الأول

مكان الفرد فى مذهب شوبنهور

تبدأ فلسفة شوبنهور بالفرد وتنتهى بمحاولة الإجهاز عليه . وسنرى مصداق هذا القول فيما يتلو من فصول؛ بيد أننا سنتتبع فى هذا الفصل الخطوط الرئيسية العامة لهذه الفلسفة حتى نستطيع أن نحدد مكان الفرد منها ، متخذين من هذه الكلمة التى استهللنا بها البحث خيطاً رائداً ، وشعاعاً هادياً .

ويقول شوبنهور إن مذهبه أشبه بقصر له مئات الأبواب ، ومن أى هذه الأبواب ولجنا ، فسوف نشرف على ما يضمه هذا القصر من روائع ؛ وقد اخترنا نحن باب « الفرد » لنبلغ عن طريقه مركز الإشعاع فى تلك الفلسفة .

ونحب أن يقر فى الأذهان ما نعنيه بكلمة « الفرد » قبل أن نمضى فى بحثنا هذا . فكلمة الفرد تعنى اشتقاقاً الشىء الذى لا ينقسم مادياً[1] ، ولكننا لا نعنى بها فى هذا البحث ما لا ينقسم على الإطلاق ، ولكن ما لا يمكن انقسامه دون أن يفقد اسمه وصفاته المميزة ؛ وهكذا نستطيع أن نميز فى النبات أو الحيوان أجزاء كثيرة بلا عناء ، وهذه الأجزاء يمكن أن يُفْصَل أحدها عن الآخر . ولكن النبات أو الحيوان عرضة للتحطيم أثناء هذه العملية . ويختلف الأمر كل الاختلاف بالنسبة للحجر أو لقطعة من المعدن ، إذ أن كل جزىء فيهما من نفس طبيعة أى جزء آخر فى الشىء نفسه .

فلا وجود للأفراد إلا فى الدرجات العليا الثلاث من درجات الوجود ، وهى العضوية والحياة والتفكير ، أما الطبيعة الجامدة فلا وجود فيها لغير « العينات » échantillons .

غير أن هذه الدرجات الثلاث وإن كان لا يمكن انقسامها فى كائن معين ،

---

(١) راجع Lalande: *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris, 1960, p.495.

تشارك فيها فى الوقت نفسه كائنات متعددة ، وأنواع متعددة ، وأجناس متعددة أيضاً ، فلا بدلنا من شىء أكثر من هذا نستطيع أن نميز به بين الأفراد المتماثلين الذين يندرجون تحت نوع واحد . . . فالعضوية والحياة والتفكير تمثل لنا الشروط العامة للفردية أو الحدود التى لا يمكن أن يقوم خارجها أى وجود فردى . ويبقى لنا أن نبحث عن ماهية الفردية ذاتها ، وعما يجعل حيواناً أو نباتاً من نوع معين يختلف عن بقية الحيوانات أو النباتات من نفس النوع ، وما الذى يجعل رجلا معيناً يتميز عن سائر البشر .

ونحن نقتصر فى بحثنا هذا على الفرد الإنسانى . فالفردية الحقيقية — كما سنرى فيما بعد — لا وجود لها إلا فى الإنسان[1] .

والفرد بالمعنى الذى نحصر فيه البحث هو الكائن الإنسانى الذى يؤلف كلاً معلوماً متميناً بحيث يتميز عن باقى أفراد النوع الإنسانى من حيث الهوية الخارجية والداخلية ، فيظل دائماً نسيجاً وحده sui generis .

وللتوضيح يجب أن نفرق بين الفرد والشخصية ، فالفرد ليس هو الشخصية personalité ، إذ أن الفرد حقيقة بيولوجية طبيعية ، بينما الشخصية حقيقة روحية ، أو هى الروح كما تتحقق فى الطبيعة ، وقد يكون الفرد الموهوب بلا شخصية ، بمعنى أنه لا يستطيع أن يبذل من المجهود ما يحقق به شخصيته . فالإنسان قد يفتقر إلى الشخصية ، ولكنه يظل مع افتقاره هذا فرداً لا نستطيع أن ننزع عنه فرديته . والشخصية كما ذهب إلى ذلك مين دى بيران Maine de Biran ورافيسون Ravaison ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمجهود ومن ثم بالألم . وهذا المجهود حر من كل تحديد خارجى ، والشخصية فى ذلك تشبه الله ، أى أنها خارجة على الطبيعة extra-natural . وإذا كانت الشخصية صورة من الله فهى بالتالى تتصل به اتصالا شديداً ، بل هى تفترض وجوده لأنها لا يمكن أن توجد إلا لقوة عليا . ومن هنا كانت الشخصية مقولة تقويمية exiological category أى تحقيقا لغرض وجودى

---

(١) يفرق شوبنهور بين الأشياء الفردية choses individuelles وهى بالألمانية Einzelding وهى تختلف فيما بينها من حيث المكان والعدد والكمية — و بين الكائنات الفردية أو المثل idees ، وتختلف فيما بينها من حيث الكيف . ويقول فوكونيه فى كتابه *L'Esthétique de Schopenhauer*, Paris, 1913, p. 35 « إن مصطلح شوبنهور فيما يختص بهذه الأسماء ، متأرجح بما فيه الكفاية إذ يستعمل الواحد بدلا من الآخر . »

existential purpose ؛ بينما الفرد لا يفترض بالضرورة هذا الغرض ، كما قد لا يضفى على الحياة أية قيمة[١] .

* * *

وإذا بحثنا عن نقطة البداية فى فلسفة شوبنهور وجدناها تنبع من داخل الفرد[٢] ، أو من باطن الذات ، فيقول فى ختام الفقرة الأولى من الكتاب الثانى الخاص بالعالم كإرادة [٣] « . . . ونحن نرى إذن بعد هذا كله أننا لكى نصل إلى ماهية الأشياء — يجب ألا نبدأ من الخارج ، فإننا إن فعلنا بحثنا كثيراً دون أن نصل إلا إلى أشباح أو صيغ ، وسنكون أشبه بمن يدور حول قصر باحثاً عن مدخله ، فإذا لم يجده رسم واجهته . . . ومع ذلك فقد كان هذا هو الطريق الذى سلكه من قبلى الفلاسفة جميعاً » .

ويبدأ الفقرة التالية مباشرة بقوله : « والواقع أنه من المستحيل أن نجد الدلالة المطلوبة لهذا العالم الذى يبدو لى كتمثلى représentation المطلق ، أو تجاوز هذا العالم كتمثل صرف للذات العارفة إلى ما يمكن أن يكون خارج هذا التمثل إذا لم يكن الفيلسوف نفسه أكثر من الذات العارفة الصرفة (أى رأس ملاك ذى أجنحة ولا جسم له) . ولكنه فى الواقع له جذوره فى العالم ، فهو كفرد جزء منه ، ومعرفته وحدها هى التى تجعل من الممكن تمثل العالم بأسره . بيد أن هذه المعرفة ذاتها تفترض كشرط ضرورى وجود جسم ، جسم تكون تحولاته — كما رأينا — نقطة البداية للذهن كما يعاين هذا العالم . وهذا الجسم بالنسبة للذات العارفة الصرفة تمثل كغيره من الموضوعات ، وحركاته وأفعاله ليست فى نظرها أكثر من تحولات الموضوعات الحسية الأخرى . وقد تظل أيضاً بالنسبة إليها غريبة وغير مفهومة إن لم تتكشف لها

---

(١) راجع كتاب N. Berdyaev, *Solitude and Society*, translated by G. Raavey, London, 1938, pp. 159-160.

(٢) يقول هفدنج فى كتابه *Histoire de la Philosophie Moderne* traduit par P. Bardier, Paris, 1908, p. 239.

« إن ما يميز فلسفة شوبنهور هو أنه يتوجه بها إلى الفرد ، إذ أنه لا يعتقد فى تقدم النوع تقدماً مطرداً بحيث يمكنه فى النهاية الانتصار على الفرد ، وإنما الفرد وحده هو الذى يستطيع القيام بهذه المهمة » .

(٣) Schopenhaner : *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, traduit par A. Burdeau, Paris, p. 103, vol. I.

(أى للذات العارفة) دلالته بطريقة خاصة تماماً . والشخص العارف يرى أن أفعاله تتبع الدوافع التى تتوالى فى انتظام القوانين الفزيائية كما تتبع تحولات الموضوعات الأخرى عللها ، ومؤثراتها ، و وافعها . أما عن تأثير هذه الدوافع فلن يراها — عن كثب — غير الرابطة بين الظواهر الخارجية وبين عللها ، وستظل الماهية الوشيجة لأحوال جسمه وأفعاله غير مفهومة ، فيسميها كما يشاء : قوة أو كيفية أو طبعاً ، ولن يعرف أكثر من ذلك . ولكن الأمر يختلف عن هذا كله ، فالفرد أكثر من ذلك — إذ هو موضوع للمعرفة فى الوقت نفسه ، وهنا يجد كلمة السر ، وهذه الكلمة هى الإرادة »[1] .

فالإرادة تتكشف لشوبنهور حينما ينظر إلى نفسه باعتباره فرداً تمتد جذوره فى هذا العالم . أما إن رأى فى نفسه ذاتاً عارفة فحسب ، فلن يقوده ذلك إلى شيء . ولذلك يجب أن نُدْخل فى حسابنا الفرد ككل ، وحينئذ تتخذ الذات من نفسها موضوعاً للمعرفة بعد أن كانت تتخذ من الأشياء الأخرى موضوعاً لتلك المعرفة .

والإرادة وحدها ولا شيء غيرها هى التى تمنح الفرد مفتاح وجوده الظاهرى وتكشف له عن دلالته ، وتشرف به على القوة الداخلية التى يتألف منها وجوده وأفعاله وحركته . والذات العارفة فى هويتها مع الجسم تصبح فرداً . وهذا الجسم يتبدى للفرد فى صورتين مختلفتين : الأولى على هيئة تمثل فى المعرفة الظاهرية وموضوع بين الموضوعات الأخرى خاضع لما تخضع له من قوانين ؛ والثانية — وفى الوقت نفسه — فى صورة ذلك الذى يعرفه كل منا معرفة مباشرة ، والذى نشير إليه بكلمة إرادة . وكل فعل إرادى هو فى الوقت نفسه حركة من حركات الجسم . وليس معنى ذلك أن الفعل الإرادى وحركة الجسم ظاهرتان ترتبطان فيما بينهما برابطة العلية ، ولكنهما فى الواقع شيء واحد ، يظهر لنا فى صورتين مختلفتين : إحداهما مباشرة ، والأخرى غير مباشرة . فحركة الجسم هى الفعل الإرادى نفسه وقد استحال إلى موضوع ، أعنى شيئاً نتمثله[2] .

ويقفز شوبنهور من هذه المقدمات إلى أن الجسم كله ليس غير إرادة

---

(١) نفس المرجع ج ١ ص ١٠٣ — ١٠٤ .

(٢) نفس المرجع ص ١٠٤ .

استحالت شيئاً موضوعياً ، أو بتعبير آخر ، الإرادة هي المعرفة الأولية a priori للجسم ، والجسم هو المعرفة اللاحقة a postriori للإرادة[١] .

ودليل آخر على هوية الإرادة والجسم أن كل حركة عنيفة ، أو مبالغ فيها للإرادة — أو بعبارة أخرى كل انفعال — يهز الجسم كله مباشرة والكائن العضوى الداخلى مؤثراً بذلك على سير وظائفه الحيوية . وقد أفاض شوبنهور فى شرح هذه النقطة فى كتابه « الإرادة فى الطبيعة »[٢] . ويقول أيضاً فى كتابه « العالم كإرادة »[٣] : « والمعرفة التى لدى عن الإرادة فضلا عن أنها مباشرة فهى أيضاً غير منفصلة عن المعرفة التى لدى عن جسمى ، فأنا لا أعرف إرادتى بكليتها ، ولا أعرفها فى وحدتها ، بل ولا أعرفها تماماً فى ماهيتها ، فهى لا تتبدى لى إلا فى أفعالها المنعزلة ، ومن ثم فى الزمان — وهى الصورة الظاهرية — لجسمى ، مثله فى ذلك مثل غيره من الأشياء ، ومن ثم فإن جسمى هو شرط معرفتى بإرادتى ، وأنا لا أستطيع حقاً أن أتمثل إرادتى دون جسمى[٤] » .

وهذه الهوية بين الجسم والإرادة يعدها شوبنهور الحقيقة الفلسفية البارزة[٥] .

فالجسم يظهر لنا — لأول وهلة — على أنه موضوع للعيان كغيره من الموضوعات ؛ ولكن كل منا يرى بوضوح إذا استبطن شعوره أن تمثله لجسمه يختلف عن التمثلات الأخرى وإن اتفق معها فيما عدا ذلك ، وهذا الاختلاف يقوم فى أن الجسم يمكن أن يعرف بوسيلة أخرى مختلفة كل الاختلاف أى بوصفه إرادة ، وهذه المعرفة المزدوجة لجسمنا تمهد لنا السبيل لمعرفة الشىء فى ذاته .

وبهذه العلاقة الخاصة بين الإنسان وموضوع خاص هو جسمه تصبح الذات العارفة « فرداً » ، ولكن هذه العلاقة لا وجود لها إلا بين الفرد وبين تمثل واحد من تمثلاته جميعاً ، وهى وحدها التى يشعر بها كتمثل وإرادة فى وقت معاً .

رأينا إذن كيف كان الفرد نقطة بداية فى فلسفة شوبنهور ، فقد استطاع أن

---

(١) نفس المرجع ص ١٠٥ .

(٢) راجع كتاب شوبنهور *La Volonté dans la Nature*, p. 27.

(٣) ج ١ ص ١٠٦ .

(٤) العالم كإرادة ج ١ ص ١٠٦ .

(٥) العالم كإرادة ج ٣ (Supplément) ص ٣ وما يليها .

يرى فى الفرد – الذى لم يصبح فرداً إلا لأنه جسم – وجهين : تمثل وإرادة ... تمثل إذا نظرنا إليه من الخارج ، وإرادة إذا نظرنا إليه من الداخل . وهذه النظرة يمكن أن ينظر بها كل فرد إلى نفسه على حدة ، ولا يستطيع أن يشعر بها شعوراً واضحاً إلا فى نفسه فحسب .

بيد أن شوبنهور لا يكتفى بهذا القدر من المعرفة الذاتية الشعورية الصرفة ، فنراه وقد وضع يده على هذا النوع الخاص من المعرفة الذى يقوم فى علاقة الفرد مع جسمه وحده ... نراه يسعى جاهداً إلى تعميم هذا الاكتشاف وجعله شاملا شمولاً مطلقاً بحيث يحتضن الكون كله بما فيه من جماد ونبات وحيوان . فهو يقول[1] : (وهنا نقطة التحول التى نحب أن نضع تحتها الخطوط) « . . . وحينما نقوم بتجريد هذه العلاقة الخاصة ، هذه المعرفة المزدوجة المتضادة لشىء واحد بعينه هو الجسم ، لا يعود الجسم غير تمثل ككل التمثلات ، وعلى الفرد العارف لكى يوجه نفسه أن يقبل أحد الافتراضين التاليين : إما أن ما يميز هذا التمثل الفريد هو أنه يُعْرَف منه وحده وفقاً لهذه العلاقة المزدوجة ، وأن موضوع هذا الحدس intuition هو وحده الذى يدركه على هذه الصورة المزدوجة ، وأخيراً إن التمييز يفسر لا عن طريق الاختلاف بين هذا الموضوع وبين الموضوعات جميعاً ، وإنما بالاختلاف القائم بين علاقة معرفته بجميع الموضوعات الأخرى ؛ أو يجب أن يعترف بأن هذا الموضوع يختلف اختلافاً جوهريًّا عن الموضوعات الأخرى ، وأنه وحده من بينها إرادة وتمثل فى الوقت نفسه ، وأن الموضوعات الأخرى ليست غير تمثلات فحسب ، أى أشباح صرفة ، وبالتالى أن الجسم هو الفرد الوحيد الحقيقى فى هذا العالم ، أعنى الظاهرة الوحيدة للإرادة ، أو الموضوع المباشر الوحيد للذات » .

وهذا الحل الأخير هو ما يسميه شوبنهور بالأنانية النظرية l'égoisme théorique وهى التى تجعل الفرد يرى فى وجوده وحده الوجود الحقيقى ، وأن الأشياء جميعاً فيما عدا ذلك أشباح وأوهام ليس لها من الوجود الحقيقى أى نصيب ، وهى فى مقابل الأنانية العملية l'égoisme pratique المعروفة فى سلوك الإنسان تجاه الآخرين . والأنانية النظرية – كما يسميها شوبنهور – لا يمكن أن نعثر عليها إلا فى مستشفى للأمراض العقلية ! !

(١) العالم كإرادة جـ ١ ص ١٠٨ .

فإن الكائنات من حيث هى تمثلات لاتختلف عن جسمنا فى شىء، فهذا يشغل حيزاً من المكان ، وتلك أيضاً تقوم فى المكان[١] ، وبذلك يثبت شوبنهور بصورة لا تقبل الجدل أن الأشياء مماثلة لجسمنا .

وهكذا يتخذ شوبنهور من المعرفة المزدوجة التى يتكشف لنا عنها جسمنا كأفراد « ... مفتاحاً نستخدمه للنفاذ إلىماهية الظواهر جميعاً،وموضوعاتالطبيعة التى لا تعطى فى شعورنا كما يعطى جسمنا الخاص ، وبالتالى لا نستطيع أن نعرفها بطريقين ، ولكنها ليست إلا تمثلاتنا ، وسنحكم عليها بطريق التمثيل بينها وبين جسمنا ، وسنفترض أنها إذا كانت تشابهه بحسبانها تمثلات من جهة، وأننا نضيف إليها الوجود بوصفها تمثلات للذات من جهة أخرى ، فيجب أن يكون الباقى بماهيته هو عين ما نسميه فينا بالإرادة »[٢] .

فإذا تم لشوبنهور ما سعى إليه من جعل الإرادة ماهية الأشياء جميعاً، وذلك عن طريق استبطان الفرد لذاته ، اطرح هذا الفرد جانباً ، وحاول أن يجعل الإرادة حقيقة قائمة بذاتها ، وليست أفعال الفرد وحركاته كلها ، بل والأشياء جميعاً غير ظواهر تتبدى فى المكان لهذه الحقيقة القائمة برأسها ، وهى الإرادة أو الشىء فى ذاته . فبعد أن كانت الإرادة حقيقة يلمسها الفرد فى نفسه ، أصبح الفرد ظاهرة من ظواهر الإرادة ، أى بعد أن كانت الإرادة فى الفرد أصبح الفرد فى الإرادة، إن صح هذا التعبير[٣] . فنراه يقول : « الدافع من وجهة نظر الطبع التجريبى caractère empirique تفسير كاف لأفعالى ، ولكنى إذا تجردت من وجهة النظر هذه ، وتساءلت لماذا أريد هذا الشىء دون ذلك على الإطلاق ، لم يكن الجواب ممكناً،لأن ظاهرة الإرادة وحدها هى التى تخضع لمبدأ العلة principe

---

(١) العالم كإرادة جـ ١ ص ١٠٨ .

(٢) نفس المرجع جـ ١ ص ١٠٩ .

(٣) يجب أن نلاحظ هنا أن شوبنهور هو أولالفلاسفة الذين فسروا الظاهرة الكنتية Erscheinung على أنها وهم خالص Schein ، والمثالية الباطنة idealisme transcendental التى شيدها كنت استحالت عند شوبنهور إلى مثالية توهمية illusionniste أى تجعل من عوالم الظواهر وهماً خالصاً ، ولما كان الفرد ظاهرة بين الظواهر ، فهو وهم من الأوهام . وعلى هذا الأساس كانت نظرة شوبنهور إلى الفردمن الأسباب التى قادته إلى أخطاء كثيرة سنراها فيما بعد . راجع كتاب :

Méditch, *la Théorie de l'intelligence chez Schop.*, Paris, 1923, p. 82.

de raison ، أما الإرادة نفسها فلا تخضع لهذا المبدأ ، ولهذا السبب نستطيع أن نعدها بلا أساس grundlos[١] .

فمبدأ العلة الكافية بكل صوره [٢] لا ينطبق إلا على الظواهر والتمثلات فحسب ، أي على ما يظهر من الإرادة لا على الإرادة نفسها التى تستحيل إلى شىء ظاهر . وبما أن كل فعل من أفعال الإرادة يظهر فى صورة حركة من حركات الجسم ، فإن الجسم عامة هو الإرادة وقد استحالت شيئاً ظاهراً ، أو هو الإرادة نفسها باعتبارها موضوعاً للعيان ، أو تمثلا من النوع الأول .

بيد أن شوبنهور يقع فى تناقض واضح وهو زعمه بأن كل تأثير يخضع له الجسم يؤثر مباشرة على الإرادة فنسميه لذة أو ألماً ، إذ كيف تتأثر الإرادة وقد أكد من قبل أن الإرادة لا تخضع لمبدأ العلة الكافية ، وإنما الظواهر وحدها هى التى تخضع لها ؟ [٣] .

ونعود إلى ما يحاول شوبنهور أن يبلغه وإن لم يصرح به حتى الآن وهو إقامة صرح الإرادة مجرداً عن الأفراد متجاهلا بذلك المنهج الذى اتبعه . فالأضواء تسلط الآن قوية على حقيقة لم يكتشفها فى البداية إلا فى ضوء الفرد ، وكأنى بشوبنهور يمسك بمخنق الإرادة — وهى شىء لا يمكن أن يوجد حياً إلا فى الفرد ، فإذا انفصل عنه فارق الحياة — كأنى به يمسكها فيسحبها بقوة ليعرضها على النظارة فرحاً باكتشافه الجديد . وتضىء أنوار المسرح ليرى الناس لدهشتهم — أنها جثة هامدة !

وهذا النص التالى يبين ما نرمى إليه بأوضح بيان إذ يقول شوبنهور[٤] :
« . . وهكذا — على الرغم من أن كل فعل منعزل يفترض خلقاً محدداً ، وأنه نتيجة ضرورية للدوافع معطاة ، ورغم أن النمو والتغذية وجميع التحولات التى تتم فى

---

(١) العالم كإرادة ج ١ ص ١١١ .

(٢) يعتقد Dumont أنه يستطيع إرجاع كل أشكال مبدأ العلة الكافية فيما فى ذلك مبدأ المعرفة principe de la connaissance إلى مبدأ العلة ما دامت كل الوقائع حتى المنطقية منها ترجع فى نهاية الأمر إلى مجرد تغييرات (راجع كتاب Méditch المذكور ص ٩٦) .

(٣) العالم كإرادة ج ١ ص ١١٢ .

(٤) نفس المرجع ج ١ ص ١١٢ و ١١٤ .

الجسم تنتج بالضرورة عن فعل علة ما . . على الرغم من هذا كله ، فإن مجموع الأفعال وبالتالى كل فعل منعزل وشروطه ، والجسم نفسه الذى يحتويه ، ومن ثم العلية التى تؤلفه والتى هو حد لها ، هذا كله ليس شيئاً آخر غير ظاهرة للإرادة ، والمرئى منها ، وصفتها الموضوعية . »

ويمضى شوبنهور قدماً فى طريقه الجديد ، فيبرر اختياره لكلمة « إرادة » بأننا فى حاجة — لكى نفكر فى الشىء فى ذاته تفكيراً موضوعياً أن نستعير اسماً لشىء ما أى لظاهرة من ظواهر الإرادة ، وهذا الإسم يجب أن يكون لأكمل الظواهر ، وأكثرها وضوحاً وظهوراً ، وأقربها إلى المعرفة الإنسانية ، وهذه الشروط جميعاً تتوفر فى الإرادة الإنسانية . بيد أن شوبنهور يدرك أن فى هذه التسمية شيئاً كثيراً من التجاوز ، فهو يضع للإرادة من الشمول ومن سعة الما صدق مالم يكن لها من قبل[1]. فيسمى الجنس باسم النوع الأكثر كمالا ، والذى تقودنا معرفته السهلة المباشرة إلى المعرفة غير المباشرة للأشياء الأخرى جميعاً[2] .

فالإرادة بالمعنى الذى يريده شوبنهور ليست هى الإرادة المعروفة إلى يومنا هذا[3] ، أى الإرادة المصحوبة بالمعرفة والتى تحددها الدوافع ، أى الإرادة

---

(١) يقول هفدنج إن شوبنهور أعطى لقصور الإرادة ما صدقاً جديداً يجعلها تمتد إلى ما وراء الحياة الواعية . (راجع كتابه *Histoire de la Philosophie Moderne*, Paris, 1908, p. 233.

(٢) العالم كإرادة ج ١ ص ١١٥ .

(٣) يتساءل ريبو : « إن الإرادة كما يعرفها الناس جميعاً ويقررونها واقعة مركبة fait complexe تسبقها الدوافع ، وتصحبها المعرفة ، ويعقبها الفعل ، فهل مثل هذه الإرادة هى التى يعنيها شوبنهور مطلقاً » ؟ . ويمضى ريبو قائلا « ويعلن شوبنهور أن كل ما ينتمى إلى العقل عرَض ، فيجب إذن أن نفصل الشعور والدوافع عن الفعل الإرادى ، وحينئذ ماذا يتبقى فيه بعد أن نفقره ونحرره من غلافه ؟ لا شىء غير رغبة غامضة ، بل أقل من ذلك ، ميل tendance أى ما يسميه العلم أخيراً بالقوة . ومن ثم فإن هذا الميل هو الذى يفسر إرادتنا ، وليست إرادتنا هى التى تفسر الميل تفسيراً كاملا . » (راجع كتابه *LaP hilosophie de Schopenhauer*, Paris, 1925, pp. 147-148.) . ومن الواضح أن ريبو يعكس الآية ، فإننا لا نستطيع أن نفهم الأشياء إلا بإحالتها إلى ما يدور فى نفوسنا وبذلك يكون نقده لشوبنهور فى هذه المسألة غير صائب .

وهذا الكلام ينسحب أيضاً على نقده لشوبنهور حينما يقول : يختلف الأمر فى الواقع اختلافاً كبيراً بين أن نقول إن الإرادة هى الفعل الوحيد الذى نستطيع بفضله أن نفهم أفعال الطبيعة جميعاً بأن نتصورها مماثلة ، وهذا رأى يتفق عليه كثير من العلماء والفلاسفة وبين أن نقول — كما فعل شوبنهور إن — كل قوى الطبيعة مشتقة من الإرادة أو بالأحرى إنها وإياها شىء واحد . فى الحالة الأولى نقول إن هذا ممكن ، فنحن=

العاقلة ، وإنما « يجب أن نفصل فى الفكر هذه الماهية الوشيجة لتلك الظاهرة التى نعرفها مباشرة ، ثم ننقلها إلى ظواهر الإرادة الأخرى الأكثر تفاهة وغموضاً . وبذلك نصل إلى توسيع تصورها »[١].

وكذلك ليست الإرادة هى القوة ، وإنما العكس صحيح ، إلا أن كل أنواع القوى — تدخل تحت تصور الإرادة ، إذ أن تصور القوة يقوم على المعرفة العيانية للعالم الموضوعى أى على الظاهرة أو التمثل ، فنحن نستخلص تصور القوة من الميدان الذى تسود فيه العلة والمعلول ، أما تصور الإرادة فهو وحده من بين جميع التصورات الممكنة الذى لا يقوم أصله فى الظاهرة أو فى تمثل عيانى ، وإنما ينبثق من أعماق الشعور المباشر للفرد حيث يعرف نفسه فى ماهية خالصة من أشكال المعرفة ، فهى معرفة من نوع آخر تختلط فيها الذات بالموضوع » .

وشيئاً فشيئاً يدعم شوبنهور استقلال الإرادة عن الفرد بحيث يصبح مشتقاً منها آخر الأمر بعد أن كانت مشتقة منه فى بدايته . « فالإرادة — كشىء فى ذاته — تختلف كل الاختلاف عن ظاهرتها ، وهى مستقلة عن جميع الأشكال الظاهرية التى تنفذ فيها لكى تتحقق وهى من ثم تتعلق بموضوعيتها ، وتكون غريبة عنها »[٢]. وحتى أعم أشكال التمثل — وهو الشكل الخاص بالموضوع فى مقابل الذات — لا يبلغها ، وبالأحرى الأشكال التى تخضع لهذا الشكل الأخير والتى يعبر عنها عامة بمبدأ العلة principe de raison الذى ينتسب إليه المكان والزمان ، وبالتالى الكثرة التى تنشأ عن هذين الشكلين ، ولا يمكن أن تكون ممكنة بدونهما . والإرادة مستقلة تمام الاستقلال عن الكثرة pluralité[٣] لأنها لا تخضع

=نوافق على تمثيل ذاتى analogie subjective . وفى الحالة الثانية نقول : إن هذا هو كذلك على الإطلاق فنؤكد بذلك هوية موضوعية identité objective — وبذلك نلمس هنا الرذيلة المألوفة فى كل مذهب ميتافيزيقى وهى التى تتلخص فى القول بأن هذا ممكن إذن فهذا هو ذلك » . (كتاب ريبو المذكور ص ١٤٨) .

والواقع أن شوبنهور يقيم فلسفته على حدس لا يخضع لقانون عدم التناقض ، ومن الواضح أن ريبو يقيم نقده على أساس من هذا القانون ، وبذلك يفلت شوبنهور من هذا النقد الذى يبنى على أساس غير أساس فلسفته .

(١) العالم كإرادة ج ١ ص ١١٥ .

(٢) العالم كإرادة ج ١ ص ١١٧ .

(٣) وهذا يجعلنا نتساءل ، كيف انتقلت الإرادة من الوحدة إلى الكثرة ولماذا استحالت موضوعية=

للزمان والمكان ، والزمان والمكان هما مبدأ الكثرة ، أو بتعبير إسكلائى قديم ، هما مبدأ الفردية principium individuationis ، وعلى الرغم من أن الإرادة واحدة فإن ظواهرها لا نهائية فى المكان والزمان .

وهنا يبدأ شوبنهور فى التصريح تماماً بعد أن ثبت أقدام الإرادة بأن الفرد ليس هو الإرادة ، وإنما هو ظاهرة من ظواهر الإرادة ، ومن ثم فهو خاضع لشكل التمثل ، أى مبدأ العلة[1] . فيبلغ بذلك ما يريد من جعل الإرادة شيئاً عالياً على الفرد ولكنه متحقق فيه .

ويحاول شوبنهور بعد هذا كله ، وبعد أن وضع الإرادة فى قمة العالم بحيث ينبع منها كل شىء ، أن يحدد الصلة بين الإرادة — وهى الشىء فى ذاته — وبين الظاهرة ، أو بين العالم كإرادة والعالم كتمثل . ولما كانت الظواهر جميعاً ظواهر جزئية فردية ، ولما كان الإنسان هو أكثر الظواهر جميعاً ظهور فردية ، ووضوح شخصية ، فإننا سنحاول أن نرى كيف يحدد شوبنهور الصلة بين الإرادة فى هذا الوضع الجديد المعكوس وبين الفرد الإنسانى .

رأينا فيما سبق أن الكثرة مشروطة بالزمان والمكان وهما مبدأ الفردية ، وأنهما فى الوقت نفسه من صور مبدأ العلة الذى ينطبق أوليًّا a priori على جميع معارفنا ،[2] لا على الأشياء فى ذاتها ، أى أنهما شكلان للمعرفة ، وينتسبان للشىء فى ذاته الذى يعد مستقلا عن اصور المعرفة ، حتى أكثرها عمومية — أى شكل « الموضوع — الذات » ومن ثم فهو يختلف — أى الشىء فى ذاته — عن التمثل اختلافاً كليًّا ،

فأصبحت ظواهر غير عضوية وعضوية ونفسية ؟ ولماذا اختارت فى تطورها هذه الدرجات دون غيرها ؟ وعلى هذا السؤال يجيب شوبنهور : لا أعرف عن هذا شيئاً ، وفلسفتى تقرر أن هذا هو ما يكون ، ولكنها لا تسمح بأكثر من ذلك (راجع كتاب ريبو ص ١٤٩ — ١٥٠) .

وهذه المشكلة بعينها تعانيها كل المذاهب الفلسفية التى تؤمن بالخلق création وعلى كل فلسفة تؤمن بذلك أن تجد حلا لهذه المشكلة ، وقد استبدل شوبنهور ها هنا فكرة الله بفكرة الإرادة ، ولكنه لم يحاول مطلقاً التعرض لهذه المشكلة على الإطلاق مما يجعل فلسفته ناقصة تماماً .

(١) العالم كإرادة ج ١ ص ١١٨ .

(٢) يعتقد شوبنهور أن المعرفة العقلية تقتصر على الظواهر وحدها ، ولكنه يحاول عن طريق نحيل ضئيل أن يتلمس الشىء فى ذاته بواسطة المعرفة الحدسية واللاعقلية irrationnelle وكان من الممكن أن يظل منطقه سليما لو لم يكن هناك احتمال آخر وهو الظاهرية الخالصة pur·phénomemisme وهذا هو ما ارتآه من بعده تلميذه نيتشه راجع : Andler : *Nietzsche, sa Vie et sa Pensée*, Paris, 1920, pp. 113-114

والإرادة هى الشيء فى ذاته ، فهى بالتالى خارجة على الزمان والمكان ، وهى منفصلة عن ظاهرتها ، فلا تعرف الكثرة ، فهى إذن واحدة ، ولكنها ليست واحدة كما يكون الفرد واحداً أو التصور واحداً ، ولكنها واحدة كشيء يكون مبدأ الفردية — وهو شرط الكثرة — غريباً عنها[1] . وكثرة الأشياء التى تؤلف بالنسبة إليها موضوعيتها لا تمسها فى شيء ، وإنما تظل الإرادة غير منقسمة ، فلا يكمن منها فى الحجر جزء ضئيل ، بينما يكمن فى الفرد منها جزء كبير وهكذا ، فكما أن علاقة الجزء بالكل تنتسب إلى المكان ، وليس لها أى معنى خارج هذا الشكل من أشكال العيان ، فكذلك الأصغر والأكبر لا يتعلقان إلا بالظاهرة أى بما هو مرئى وموضوعى للإرادة ، فالاختلاف هنا اختلاف فى درجة الموضوعية ، فالإرادة تتمثل فى النبات مثلا فى صورة أعلى من تمثلها فى الجماد ، وفى الحيوان أعلى منها فى النبات . وهذه الموضوعية لها درجات لا متناهية[2] ، كتلك التى توجد بين الشعاع الخافت والضوء الساطع ، وبين أعلى الأصوات وأرق الهمسات . ورغم هذه الدرجات اللامتناهية من تحقق الإرادة أو موضوعيتها فإنها تبقى واحدة ، لا يؤثر فيها عدد الأفراد فى كل شكل من أشكال تحققها ما دام الزمان والمكان هما الشرطان الضروريان المباشران لهذه الكثرة ، فهى تتحقق فى شجرة بلوط واحدة كما تتحقق فى مليون شجرة بلوط أخرى ، وهى تتحقق بأكملها فى أحقر الأشياء كما تتحقق فى أعظمها ، ودراسة ماهية شيء واحد بتعمق تكفى لكى نعرف ماهية الأشياء جميعاً .

---

(١) يقول Ruyssen إن شوبنهور يرفض النزول من الوحدة إلى الكثرة عن طريق القياس المنطقى ، وبذلك تكون فلسفته فلسفة فى وحدة الوجود لا تدانيها فى التمسك بهذه الوحدة فلسفة أخرى فى التاريخ . فهذا التشبث لا نجده فى الواحد عند أفلوطين أو فى الجوهر عند اسبنوزا . راجع كتاب

Th. Ruyssen : *Schopenhauer*, Paris, 1911, p. 125.

ونحن نعتقد أن شوبنهور لم يستطع أن يتمسك بوحدة الوجود هذه كما يجب ، وإنما اضطر إلى الانتقال منها إلى الثنائية حينما جعل الخلاص من عمل العقل لا من عمل الإرادة ، كما سيتضح ذلك من الفصلين الرابع والخامس من هذا البحث .

(٢) العقل شرط أساسى لظهور درجات موضوعية الإرادة ، والإرادة شرط أساسى لظهور العقل بوصفه الدرجة الأخيرة من درجات موضوعية الإرادة . وبذلك ندور فى حلقة مفرغة ، ولكى نخرج من هذه الحلقة ونتتبع موضوعية الإرادة ، ونفسر ظهور العقل ، فيجب علينا أن نغير مكان المراقبة poste d'observation بمعنى أن نستبدل وجهة النظر الذاتية بوجهة النظر المضادة (راجع كتاب Méditch المذكور آنفاً ص ١٠٠) .

وإلى هذا الحد من البحث ينقلب شوبنهور تلميذاً لأفلاطون بعد أن كان تلميذاً لكنت ، فهذه الدرجات المختلفة من موضوعية الإرادة والتي تعبر عن نفسها في كثرة لامتناهية من الأفراد وكأنها نماذج لها ، أو صور خالدة للأشياء ، هذه الصور لا تنطوى تحت الزمان[١] والمكان وهما ميدان الفرد وحده ، وهذه الصور ثابتة لا تخضع للتغير ، فوجودها دائماً حاضر لا يعرف الصيرورة ، بينما يولد الأفراد ثم يموتون ، فهم في صيرورة دائمة . . . هذه الدرجات ليست شيئاً آخر غير «المثل الأفلاطونية» بالمعنى الذى كان يفهمه أفلاطون تماماً[٢]. فهى الدرجات المحددة الثابتة الموضوعية للإرادة باعتبارها شيئاً في ذاته ، وهى على هذه الصورة غريبة على الكثرة ، وهذه الدرجات تظهر في الأشياء الجزئية كأشكالها الخالدة أو نماذجها الدائمة . ولتقريب المثل الأفلاطونية إلى الأرض يقول شوبنهور[٣] إنها ليست شيئاً آخر غير الأنواع espèces المحددة أو الصفات المميزة الثابتة الأصلية لأفراد النوع الواحد، أو هى القوى العامة التي تتحقق وفقاً لقوانين الطبيعة.

والأفراد بالنسبة إلى الصور نسخ لا متناهية من الأصل ، ونحن نعلم أن هذه الكثرة لا تظهر لنا إلا مرتدية ثياب الزمان والمكان والعلية . وفي هذه الأشكال جميعاً نتعرف على مبدأ العلة ، وهو المبدأ الأساسى لكل تحديد وفردية ، والشكل العام للتمثل كما يشعر به الفرد باعتباره فرداً . وهذا المبدأ لا قيمة له على الإطلاق بالنسبة للمُثُل ... ومع ذلك فإنه من حيث في استخدام الذات لملكة المعرفة باعتبارها فرداً يكون هذا المبدأ هو الشكل الأساسى لكل معرفة . ومن هذا كله نستنتج أن المثل غريبة تماماً عن نطاق معرفة الذات بحسبانها فرداً ، وبالتالى فإن الشرط الضرورى لكى تصبح المثل موضوعاً للمعرفة هو القضاء على الفردية في الذات العارفة[٤].

---

(١) لا يمكن أن نفكر في الأبدية دون أن نفكر في الزمان ، فالقول بأن المثل خالدة يجعلنا ندرج المثل تحت مقولة الجهة modalité ، وبذلك يكون زعم شوبنهور أنها خارج الزمان باطلا وكأنه يتجاهل بذلك النقد الكنتى رغم ادعائه الإخلاص والإدراك الصحيح لكنت راجع A. Fauconnet : *L'Esthetique de Schopenhauer*, Paris, 1913, pp. 50-51. ونحن نعلم أن كنت أدخل فكرة الأبدية تحت مقولة الجهة ، بينما يجعلها شوبنهور وفقاً لنظريته إنكاراً للزمان .

(٢) العالم كإرادة جـ ١ ص ١٣٣ — ١٣٤ .

(٣) العالم كإرادة جـ ١ ص ١٧٣ .

(٤) العالم كإرادة جـ ١ ص ١٧٤ .

وسنعود إلى تفصيل هذه المسألة فى الفصل الخاص « بالفرد والفن » .

ولتوضيح فكرة المثل عند شوبنهور يحسن بنا أن نرى كيف عقد الموازنة بينها عند « أفلاطون » » وبين الشيء فى ذاته عند « كنت » ، إذ يرى شوبنهور أن المثل الأفلاطونية والشيء فى ذاته عند كنت أشبه بطريقين يفضيان إلى غاية واحدة ، فكنت يقول عن الشيء فى ذاته : ليس المكان والزمان والعلية من صفات الشيء فى ذاته ، ولكنها لا تنتسب إلا إلى ظاهرته باعتبارها أشكالا للمعرفة . ولكن حيثما أن كل كثرة ،وكل بداية ونهاية لا تكون إلا بالزمان والمكان والعلية ، فينتج عن ذلك أن الكثرة والبداية والنهاية تتعلق بالظاهرة لا بالشيء فى ذاته على الإطلاق . ولما كانت معرفتنامشروطة بهذه الأشكال ، والتجربة بأسرها ليست غير معرفة بالظاهرة لا بالشيء فى ذاته فإننا لا نستطيع أن نطبق القوانين تطبيقاً مشروعاً على الشيء فى ذاته . وهذا النقد يشملذاتنا نفسها ، فنحن لا ندركها إلا فى ظاهرتها ، لا فى حقيقتها التى يمكن أن تنطوى عليها فى ذاتها[1] .

أما أفلاطون فيقول : « إن الأشياء فى هذا العالم — كما تدركها حواسنا — ليس لها أى وجود حقيقى ، فهى تصير دائماً ، ولا تكون أبداً ، وليس لها غير وجود نسبى ،فهى لا توجد إلا فى علاقاتها المتبادلة و بهذهالعلاقات ،و بهذا نستطيع بحق أن نسمى وجودها كله لا وجوداً ، ومن ثم فهى ليست موضوعاً للمعرفة بالمعنى الصحيح ، إذ ليس لنا أن نعرف — بالمعنى الحقيقى لهذه الكلمة إلا ما هو فى ذاته ولذاته ، وما يبقى دائماً هو نفسه بدلا من الأشياء المحسوسة التى لا تكون إلا موضوعاً للظن متخذة من الحواس مناسبة لها . وطالما أغلقنا على أنفسنا داخل الإدراك الحسى وحده ، فنحن نشبه قوماً جالسين فى كهف مظلم مصفدين بالأغلال بحيث لا يستطيعون أن يديروا رؤوسهم ، فلا يرون شيئاً وإنما يلاحظون على الجدار المواجه لهم — وفى ضوء نار تشتعل خلفهم — ظلال الأشياء الحقيقية التى تسعى بينهم وبين النار ، ومن ثم فإنهم لا يرون أنفسهم إلا فى صورة ظلالهم الساقطة على الجدار . وتتألف حكمتهم فى التنبؤ — وفقاً للتجربة — بالنظام الذى تتابع عليه الظلال . بيد أن الشيء الوحيد الذى يمكن أن نطلق عليه اسم الوجود الحقيقى لأنه حاضر

---

(١) العالم كإرادة جـ ١ ص ١٧٥ .

دائماً ولا يصير أو ينتهى أبداً هو الأشياء الحقيقية التى تعكسها هذه الظلال . هذه الأشياء الحقيقية تمثل المثل الخالدة والصور الأولى للأشياء كلها . وهى لا تقبل الكثرة بتاتاً وكل منها وفقاً لماهيته فريد فى نوعه علماً بأنها بعينها النموذج الذى ليست الأشياء المماثلة والجزئية العابرة غير نسخة منه أو ظل . وهى لا تحتمل أيضاً بدءاً أو نهاية لأنها تملك الوجود الحقيقى وهى لا تصير أو تنتهى كنسخها العابرة . وهاتان الصفتان السلبيتان تفضيان بنا حتماً إلى افتراض أن الزمان والمكان والعلية ليست لها من وجهة نظر المثل أية دلالة أو قيمة ولا وجود لها بالنسبة إليها إطلاقاً . . . فالمثل إذن هى التى يمكن أن تكون موضوعاً لمعرفة صحيحة ما دام موضوع مثل هذه المعرفة لا يمكن أن يكون إلا ما له وجود فى كل زمان ومن كل وجهات النظر (أى فى ذاته) لا ما يوجد أو لا يوجد وفقاً لوجهة النظر التى ننظر إليه منها »[١] .

ومن الواضح أن ما يرمى إليه أفلاطون هو بعينه ما يرمى إليه كنت : فكلاهما يعتبر العالم الحسى خالياً من الدلالة والقيمة الحقيقية ، وكلاهما يرى أن الشىء فى ذاته أو المثل لا تخضع لأشكال التجربة الظاهرية وهى الزمان والمكان والعلية . وهذه الأشكال هى التى تحيل الواحد الذى يؤلف كل نوع إلى كثرة لا نهاية لها من الكائنات المماثلة التى تظهر ثم تختفى فى تعاقب غير منقطع . بيد أن شوبنهور يرى ثمة اختلاف بين الفكرتين فالمثل الأفلاطونية يمكن أن تصير موضوعاً فهى تخضع لشكل « الذات — موضوع » بينما الشىء فى ذاته عند كنت لا يخضع حتى لهذا الشكل من أشكال المعرفة ؛ وهذه نقطة الضعف فى مذهب كنت كما يراه شوبنهور[٢] .

أما شوبنهور فينظر إلى المثل باعتبارها « الإحالة الموضوعية الأولى المباشرة » للشىء فى ذاته بينما الأفراد هم « الإحالة الموضوعية غير المباشرة » للإرادة[٣] . فالمثل تقوم بين عالم الظواهر وعالم الشىء فى ذاته . وهى لا تختلف عن الشىء فى ذاته إلا فى كونها خاضعة لشكل واحد من أشكال التمثل وهو الشكل الخاص « بالذات — موضوع » . أما موضوعية الأشياء فخاضعة لشروط المعرفة الممكنة

---

(١) العالم كإرادة ج ١ ص ١٧٦ .

(٢) العالم كإرادة ج ١ ص ١٧٩ .

(٣) تختلف درجات موضوعية الإرادة عن المثل الأفلاطونية اختلافاً واحداً وهو أن شوبنهور يجعل للأفراد الذين ينتسبون إلى نوع ما مثلا واحداً une seule idée (راجع كتاب Méditch المذكور ص ٩٨) .

للفرد بما هو فرد ، ولذلك فإن معرفة المثل تقتضى من الفرد إطراح الجسم لأنه معقل الفردية ولأنه هو نفسه إحالة موضوعية الإرادة أى موضوع بين الموضوعات . فلا بد إذن من أن نقضى على هذه الموضوعية فى الفرد لكى يصبح ذاتاً عارفة فحسب[١]، أو بعبارة أخرى نقضى عليه كفرد[٢] .

فى قمة المذهب الذى أشاده شوبنهور نجد الإرادة تليها المثل[٣] ثم الأفراد ولكن هل المثل هى بعينها الأنواع ؟

يقول شوبنهور إن المثل تظهر للفرد مرتبطة بالزمان على صورة الأنواع[٤] أى كسلسلة من الأفراد المتعاقبين فى الزمان نتيجة لغريزة التناسل . فماهية الكائن الحى تكمل فى نوعه ، والنوع لا وجود له إلا فى الأفراد[٥] . نستطيع أن نقول إذن أن الأنواع مثل خاضعة لصورة الزمان كما أن المثل أشياء فى ذاتها خاضعة لصورة « الذات — موضوع » وهكذا نجد الأولوية للإرادة التى لا تخضع لأية صورة من صور المعرفة . ثم المثل التى تخضع لصورة واحدة هى «الذات—موضوع» ، ثم الأنواع وهى تخضع للصورة التى تخضع لها المثل مضافاً إليها صورة الزمان ثم الأفراد وهم يخضعون لهذه الصور جميعاً مضافاً إليها المكان والعلية . فكلما أضفنا صورة من صور المعرفة ظهرت لنا درجة جديدة من درجات موضوعية الإرادة أو تحققها .

وتتحقق الفردية شيئاً فشيئاً كلما صعدنا فى هذا السلم درجات[٦] حتى تصبح واضحة كل الوضوح فى النوع الإنسانى ؛ فهنا يختلف فرد عن فرد اختلافاً واضح

---

(١) العالم كإرادة ج ١ ص ١٧٩ .

(٢) العالم كإرادة ج ١ ص ١٨١ .

(٣) إذا نظرنا إلى المثل من وجهة نظر الإرادة كانت عبارة عن تأخر وتقهقر لهذه الصورة ، ولهذا التيار ، ولهذا المجهود ؛ أما من وجهة نظر الفرد فهى تقدم نحو الكمال ونوع من الكمال .

(٤) العالم كإرادة ج ١ ص ١٣٤ و ج ٣ ص ١٧٥ .

(٥) العالم كإرادة ج ٣ ص ٣٢١ .

(٦) من الواضح أن هناك علاقة طردية بين التقدم فى سلم الإحالة الموضوعية وبين التقدم فى الفردية ، فما هو عضوى أكثر فردية مما هو معدنى ، والحيوان الواعى أكثر فردية من النبات ، والإنسان الذى وهب العقل والذى يمتاز عن أمثاله بأصالة الخلق هو « الفرد » بما فى هذه الكلمة من معنى ، فالموضوعية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالفردية (راجع كتاب Ruyssen المذكور آنفاً ص ٢٣٣ و ٢٣٤) .

العالم ويتخذ كلٌّ « شخصيته الخاصة » التى لا ينازعه فى سماتها أحد . ونتبين هذا الاختلاف فى الشكل الظاهرى للجسم والوجه ، فإن مثل هذا الاختلاف الواضح لا وجود له لدى الحيوانات ، وإنما تسود فيه صفات الجنس وملامحه دون تفرقة أو تمييز . وكلما هبطنا فى السلم الحيوانى اختفت السمات الفردية وتلاشت فى الصفات العامة للجنس . فما إن نعرف صفات أسرة حيوانية بعينها حتى نجدها متمثلة تماماً فى أى فرد من أفرادها دون زيادة أو نقصان . بينما الأمر على عكس ذلك فى النوع الإنسانى إذ لابد من دراسة كل فرد على حدة ولحسابه الخاص حتى نستطيع التنبؤ بسلوكه . وهذا من أعقد الأمور وأعسرها إذ يستطيع الإنسان فى كل لحظة أن يخدع الناس عن نفسه بما يزوره لهم من شخصيات زائفة[1] . والدليل الواضح على هذه الفردية أن الإنسان فى إشباعه للغريزة الجنسية يختار امرأة معينة ، وقد يتشدد فى هذا الاختيار حتى يستحيل إلى عاطفة جامحة وحب عميق ، بينما الحيوانات لا تختار موضوع غريزتها الجنسية[2] . وفى النبات لا يتحقق الاختلاف إلا وفقاً للظروف الطبيعية من مناخ وتربة وماء... إلخ. وتختفى الفردية اختفاء تامًّا فى العالم اللاعضوى إذ تستحيل ظواهر هذا العالم – اللاعضوى إلى تحققات manifestation للقوى الطبيعية العامة ، أى كدرجات من موضوعية الإرادة التى لا تتحقق (كما هو الحال فى الطبيعة العضوية) فى اختلاف الأفراد الذين قد لا يحققون كل محتوى المثل ، وإنما تتحقق بوصفها أنواعاً فحسب ، فهى تمثلها كلها دون أى انحراف فى كل ظاهرة منعزلة . فظواهر الكهرباء والجاذبية تتحقق جميعاً بدرجة واحدة فى كل ظاهرة على حدة ، وإنما الظروف الخارجية هى التى قد تؤثر على الظاهرة ، ولذلك فإن هذه الظواهر الطبيعية تخضع لقوانين محددة . ولما كانت القوى الطبيعية درجة مباشرة من درجات موضوعية الإرادة ، فإنها تكون إذن مُثلا خالدة ، ولما كانت هذه القوى تخضع لقوانين ، فإن القانون الفزيائى إذن هو علاقة بين المثال والشكل الذى تتخذه ظواهره ، والشكل ها هنا هو الزمان والمكان والعلية مرتبطان ارتباطاً ضروريًّا لا فكاك منه ، وبوساطة الزمان والمكان يتكاثر المثال إلى ظواهر لا عد لها

---

(١) العالم كإرادة جـ ١ ص ١٣٥ .

(٢) العالم كإرادة جـ ١ ص ١٣٦ .

ولا حصر ، بينما تتحكم العلية فى النظام الذى تتعاقب عليه هذه الظواهر .

ويجب أن نعلم أن هذا النظام التنازلى الذى تتحقق فيه الإرادة ليس نظاماً سكونيًّا Statique وإنما هو نظام حركى dynamique ، بمعنى أن الظواهر تصطرع فيما بينها ، ومن هذا الصراع تتولد ظواهر جديدة لمثل أعلى من مثل الظواهر التى دار بينها الصراع [١] . وبذلك تتمكن الإرادة من أن تتحقق فى صورة أوضح من الصور السابقة ، وهكذا دواليك ، بحيث تبتلع الظواهر العليا الظواهر الدنيا ، ولا يتم هذا الابتلاع دون مقاومة عنيفة من جانب تلك الظواهر الأخيرة التى تريد أن تتحقق هى الأخرى فى صورة كاملة مستقلة . فالإنسان مثلا يضم بين جنبيه قوى فزيائية وكيمائية وفسيولوجية . . . إلخ . هذه القوى جميعاً تتناحر فيما بينها ، وبهذا التناحر تتهيأ للإنسان الصحة التى يسيطر بها على هذه الظواهر ، وفى حالة المرض يشعر الإنسان بما يبذله من مجهود للاحتفاظ بسلامة تركيبه ، وما يلقاه من مقاومة عنيفة ليست شيئاً آخر غير مقاومة تلك القوى له .

وهذا الصراع الذى نلمسه فى الطبيعة ما هو إلا تعبير عن مشاقة الإرادة مع نفسها ، ويبدو فى أشد صوره عنفاً فى العالم اللاعضوى ، إذ يكون حينئذ نزوعاً أعمى ، ومجهوداً غامضاً بعيداً كل البعد عن أى شعور مباشر ، وعن كل فردية واضحة ، وتظل الإرادة ترتفع فى درجات تحققها حتى يظهر العقل كضرورة من الضرورات الحيوية التى يحتاج إليها الإنسان فى حفظ النوع [٢] ، وما إن يظهر العقل حتى ينبثق العالم كتمثل بكل صوره : من ذات وموضوع ، ومكان وزمان ، وكثرة وعلية . وهنا يلوح لنا العالم فى وجهه الآخر ، إذ لم يكن حتى هذه اللحظة غير إرادة فحسب ، أما الآن فهو تمثل أو موضوع للذات العارفة ، وتصبح الإرادة بعد أن كانت نزوعاً أعمى وثقة مطلقة من نفسها ، إذ هى وحدها التى تفعل ما تشاء دون مشاركة من أحد تصبح وقد فقدت هذه الثقة بظهور العقل — عرضة للتردد ونهباً للأوهام والخيالات ، وتأخذ التصورات المجردة والتأملات

---

(١) العالم كإرادة ج ١ ص ١٤٩ ، ويمكن أن نعد شوبنهور فى هذا الجزء من فلسفته وللأهمية التى يعزوها إلى الصراع فى مجال الطبيعة أحد أسلاف نظرية التطور كما صاغها داروين فيما بعد (راجع كتاب هفدنج المذكور آنفاً ص ٢٣٨) .

(٢) العالم كإرادة ج ١ ص ١٥٥ .

مكان التمثلات العينية التى كانت تقيدها إلى الحاضر ، ولا تكشف لها الحجاب عن المستقبل[١] .

الإرادة إذن قد خلقت العقل لكى يحافظ على بقاء إحدى درجات تحققها ، وأعنى بها الصورة الإنسانية ، فجعلها هذا المولود الجديد شاعرة بنفسها مدركة لها ، بعد أن كانت فى درجات التحقق السفلى عمياء صماء لا يخالطها الشعور أو التفكير ، وبعبارة أخرى نستطيع أن نقول إنها قد أصبحت موضوعاً لنفسها أو تمثلا بعد أن لم تكن[٢] . فالعقل تابع للإرادة خلقته كى تشعر بوجودها ، وهو يسارع إلى خدمتها أينما طلبت منه ذلك . بيد أن العقل — هذا المخلوق الضعيف — يستطيع أن يرمى عن كاهله هذه العبودية وأن يتحرر من ربقتها ، لكى يظل نفسه فحسب ، مستقلا عن كل غاية إرادية ، وكأنه مرآة صافية ينعكس عليها العالم ، وهذا هو الفن . كما أنه يستطيع أن يحطم الإرادة تحطيماً كاملا ، ويزهد فى كل ما تشير به الإرادة وهذه هى القداسة أو الخلاص من هذا العالم .

وهكذا نرى أن الحياة الأخلاقية بمعناها الصحيح ما هى إلا صراع بين الإرادة والعقل[٣] ، بين التابع والمتبوع ، بين الخادم والسيد . وسنرى فى الفصل التالى ماهية هذا الصراع ، والخطوط الرئيسية التى يسلكها .

---

(١) نستطيع أن نقول إن نظرية شوبنهور فى العقل هى أكثر نظرياته هدفاً للطعن ؛ فإن الحاجة الحيوية التى تدفع العقل إلى الظهور هى وجود كثرة من الأفراد بحيث يحتاج الإنسان نتيجة لهذه الكثرة إلى سلاح يصطرع به مع غيره من الأفراد ، فالعقل إذن وليد الكثرة ، ولكننا رأينا فيما سبق أن الكثرة لا يمكن أن تظهر إلا بظهور العقل بكافة صوره من زمان ومكان وعلية ، وهنا نجد أنفسنا ندور مع شوبنهور فى حلقة مفرغة لا نهاية لها . ولو أن الوجود لم يكن متكثراً أى لم يكن هناك شىء آخر غيره لما كانت هناك حاجة إلى المعرفة ، ولم يكن هناك ما يمكن أن ينظر إليه كموضوع المعرفة إذ لا يوجد شىء خارج عليه ، بينما الكثرة تولد العزلة ، والعزلة تولد التفكير .

(٢) هذا التضايف بين الإرادة والعقل من مميزات فلسفة شوبنهور . وفلسفته كلها عبارة عن عناصر متضايفة يفسر بعضها بعضاً ويفترض بعضها البعض الآخر ، ولذلك يسمى فولكلت فلسفة شوبنهور فلسفة التضايف correlativimus (راجع كتاب Méditch المذكور آنفاً ص ١٠٧) .

(٣) يدعم علم النفس الفردى هذه الحقيقة وهى تميز العقل عن الإرادة فى الإنسان وهما فى بعض الأفراد يكونا فى علاقة تضاد ، وفى أغلب الأحيان لا يكون التوازن بينهما محفوظاً (راجع كتاب Ruyssen المذكور آنفاً ص ٢٦٥) .

الفصل الثانى

صراع العقل والإرادة فى الفرد

رأينا فى الفصل السابق كيف تمكن شوبنهور من العثور على المبدأ الأول فى فلسفته من باطن الفرد، ثم كيف أطرح الفرد جانباً بعد أن وضع يده على هذا المبدأ لكى يستخلص منه الأشياء جميعاً ، متناسياً أن الإرادة لا يمكن أن تقوم بغير الفرد . ورأينا أيضاً الترتيب الذى يمثله الفرد فى سلم الكائنات ، وانتقلنا بعد ذلك إلى ظهور العقل – ذلك المبدأ الآخر فى تلك الفلسفة الذى يستطيع رغم تبعيته للإرادة ورغم أنه مخلوقها الذى به تشعر بنفسها، يستطيع أن يستقل عنها ، وأن يحطمها لكى يتوج نفسه على عرشها مبدأ أولا لا ينازعه عليه منازع .

وهنا لا بد لنا أن نتساءل : ما الذى يجعل الفرد فرداً ؟ هل هو العقل أم الإرادة ؟

وقد تبدو الإجابة على هذا السؤال يسيرة كل اليسر على ضوء ما قدمنا من البحث ؛ فلا شك أن الإرادة لا يمكن أن تكون مانحة للفردية رغم أن الأفراد جميعاً ما هم إلا مظاهر للإرادة ، وذلك لأن الإرادة تتحقق فى الأفراد جميعاً ، ولأنها الشىء فى ذاته الذى يكمن وراء كل ما يبدو لنا من ظواهر . ويؤكد شوبنهور هذه الحقيقة بما لا يدع مجالا لأى لبس أو غموض فيقول : « إن الكثرة والتنوع والصراع وكل ما نلمسه فى عالم الظواهر ما هو إلا إحالة موضوعية objectivation للإرادة، أما الإرادة نفسها كشىء فى ذاته فلا يمكن أن تخضع للكثرة أو الاختلاف وإن تنوع المثل (الأفلاطونية) أى درجات التحقق الموضوعى ، والأفراد جميعاً الذين ينتسبون إلى كل من هذه المثل، والصراع بين الصور والمادة، هذا كله لا يتعلق بالإرادة ، وإنما هو الشكل أو الصورة التى تتحقق عليها ، وليس له بالتالى سوى علاقة غير مباشرة بها ، وهى أشبه فى هذه العلاقة بالفانوس السحرى الذى يعرض علينا آلاف الصور وإن تكن الشعلة التى يضىء منها واحدة . فالإرادة تتحقق

فى كل ظاهرة من الظواهر دون أن يمس جوهرها لأنها وحدها الشيء فى ذاته ، وما عداها ظواهر[١]. « وبعبارة واحدة إن كل ما يتمثل لنا فى هذا العالم إنما يتعلق بموضوعية الإرادة لا بالإرادة نفسها . فالإرادة وحدة لا تنقسم. وهى توجد متكاملة فى كل ظاهرة على حدة ، وإن اختلفت درجات تحققها فى المثل (الأفلاطونية) . ولتبسيط الأمر على الفكر ، نستطيع اعتبار المثل المختلفة أفعالا منعزلة وبسيطة فى ذاتها للإرادة ، بيد أن الأفراد بدورهم ما هم إلا تحقيق للمثل أو لهذه الأفعال فى الزمان والمكان وبالكثرة . ومن ثمّ فإن فعل الإرادة — وهو المثال idée — يحتفظ بوحدته حتى فى أدنى درجات موضوعيته ، وهذه الوحدة لم نكن لنستطيع معرفتها دون اختلاف درجاتها ، فليس للوحدة معنى دون التنوع الذى نستخلصها منه[٢]. ويتضح هذا فى الإنسان أبلغ وضوح[٣] ، فلكل فرد طبعه التجريبى caractère empirique وسماته الخاصة به إلى درجة قد يختفى معها الطبع النوعى caractère specifique اختفاءً تاما (العالم كإرادة وتمثل ج ١ ص ١٦٠) والطبع النوعى أو المعقول هو الفعل الأصلى للإرادة الذى تخلق به المثـــل . فلكل فرد إذن طبعان : طبع معقول، وطبع تجريبى . وهذا الاختلاف يكاد يكون معدوماً فى النبات ، ظاهراً بعض الظهور فى الحيوان ، واضحاً كل الوضوح فى الإنسان . فما هو مرد هذا الاختلاف ؟

إنه العقل ، والعقل وحده الذى يستطيع به الإنسان أن يخفى رغباته الحقيقية وأن يُقنع نفسه بحيث لا تظهر ماهيته الأصلية — وهى الإرادة — إلا فى لحظات قليلة عابرة وبمحض المصادفة (العالم كإرادة ج ١ ص ١٦١) . أما النبات والحيوان فلا يخفيان شيئاً من إرادة الحياة ، وإنما تظهر عندهما عارية عن كل زيف ، مجردة

---

(١) العالم كإرادة وتمثل ، الجزء الأول ص ١٥٧ .

(٢) نفس المرجع ج ١ ص ١٦٠ .

(٣) كلما ضاعفت الإرادة من جهودها لكى تكمل إحالتها الموضوعية ، كلما أدخلت فى الظواهر عنصراً غير متوقع imprévu ، ونوعاً من التعقيد والاحتمال لا يستطيع العقل أن يتنبأ به أو يفسره ، ولكن التجربة تقرر وجوده إلى أبعد حد ، وفى هذه الحالة يطغى المضمون على الشكل ، وهذا المضمون هو الإرادة أو الشيء فى ذاته أو الحرية ، أو اللامعقول . وهذا معناه أن « المعقولية » تتناقص كلما اتجهنا نحو ما هو عينى وفردى ، » أو باختصار نحو الطبع Caractère (راجع كتاب (Sch., par Ruyssen, Paris, 1911, p. 235. وهذا حق إذ أننا نجد أن الشخصية — وخاصة الشخصية القوية تحتوى على عنصر اللامعقول بوضوح ظاهر مما يؤذن بأن نصيب الإرادة فى تكوين الشخصية أكبر من نصيب العقل .

ليعرف المنطقة التي ينمو فيها والتربة التي خرج منها ، والبيئة التي ترعرع عليها .

إلى هنا يبدو الأمر هيناً لا تعقيد فيه ، فالإرادة واحدة فى الأشياء جميعاً ومن ثم فلا نستطيع أن نرد الفردية إليها . وبما أن الفردية لا تظهر واضحة إلا فى الإنسان، والإنسان هو الكائن الوحيد الذى يظهر العقل بظهوره ، فالعقل إذن هو المرد الأول للفردية .

بيد أن التمييز الذى وضعه شوبنهور بين الطبع التجريبى والطبع المعقول لا يدع لنا مجالا للاستمتاع بهذا اليسر والوضوح فى الإجابة على سؤالنا إذ يقول : « إن طبع كل إنسان باعتباره فرداً لا يرد كله إلى النوع — بل يمكن أن ننظر إليه كمثال خاص يتجاوب مع فعل خاص من أفعال الإرادة التى تستحيل بها إلى موضوع [١] . وهذا الفعل نفسه يصبح من ثم الطبع المعقول، وظاهرة هذا الأخير تصبح الطبع التجريبى . والطبع التجريبى يحدده تماماً الطبع المعقول وهو الإرادة ، إرادة بلا علة sans raison ، أى إرادة لا تخضع بوصفها شيئاً فى ذاته لمبدأ العلة . ولابد للطبع التجريبى فى مسير الوجود أن يكون انعكاساً للطبع المعقول ، ولا يستطيع أن يسلك سلوكاً آخر غير ما يفرضه عليه طبيعة هذا الأخير . ومن ذلك فإن هذا التحديد لا يشمله إلا كل ما هو جوهرى فى وجوده (أى فى وجود الطبع التجريبى)لا ما هو عرضى . وهذا الجانب العرضى يتوقف على التحديد الخارجى للحوادث والأفعال ، وهذه هى المادة التى يتخذها الطبع التجريبى كيما يتحقق ، وتتحدد بالظروف الخارجية التى تقدم الدوافع ، فيرد عليها الطبع وفقاً للطبيعة ، وبما أن هذه الدوافع تختلف فيما بينها اختلافاً بيناً ، فإنه طبقاً لتأثيرها

---

(١) يشبه شوبنهور الطبع الإنسانى بالقوى الطبيعية ، فكما أن هذه القوى الطبيعية كالجاذبية والمغناطيسية إلخ ، أولية ثابتة ولا يمكن تعديلها لأنها هى نفسها مبدأ لكل تفسير ولكل علية ، فكذلك الطبع الإنسانى . ويتغير الطبع عند الحيوانات من نوع إلى نوع ، أما فى الإنسان فيتغير من فرد إلى فرد . ولهذا يختلف الفعل الذى يصدر عن نفس الدافع من فرد إلى آخر ، كما أن ضوء الشمس يبيض له الشمع ، ويسود كلوريد الفضة. راجع كتاب شوبنهور Essai sur Le Libre Arbitre, tr. Reinach Paris, 1913, pp. 95-99. ونستطيع أن نقول إذن أن فعل الإرادة نتيجة للدوافع من جهة ، وللطبع من جهة كما أن الأثر effet فى الطبيعة نتيجة للقوة الطبيعية الموجودة فى شىء بعينه والعلة الخارجية التى أثرت عليه. (ص١١٤ من نفس المرجع) .

يتحدد الشكل الخارجي لتحقق الطبع التجريبي أي المنحنى الدقيق الذي يسير فيه وجود ما في مجرى الحوادث أو التاريخ» (العالم كإرادة وتمثل ج ١ ص ١٦٣).

ومن هذا النص يتبين لنا أن الطبع التجريبي ما هو إلا انعكاس – وإن لم يكن تفصيليًّا – للطبع المعقول[1]. وهذا الأخير فعل مباشر من أفعال الإرادة. فالفردية إذن – وهي التي تميز الطبع التجريبي – تتحدد وفقاً للفعل الأول من أفعال الإرادة وأعني به الطبع المعقول، ولا تتدخل الحوادث والظروف الخارجية إلا بالقدر الذي تمد به الطبع المعقول بالدوافع التي ينسج حولها الطبع التجريبي. فكأن هذا الأخير تحدده الظروف التاريخية من جهة، والطبع المعقول من جهة أخرى. فلا حرية له إذن. ولما كانت الفردية معناها قدرة الفرد على تكوين نفسه بحيث يختلف عن الآخرين، فإننا لا نستطيع أن نجد هذه الفردية في الطبع التجريبي. وإذا بحثنا عنها فلا مناص من الاتجاه إلى الطبع المعقول.

وقد بينا من قبل أن الاختلاف بين الطبع المعقول والطبع التجريبي يظهر أوضح ما يظهر في الإنسان، ولا وجود له تقريباً في النبات والحيوان، وذلك لأن الإنسان وحده يتميز بالمعرفة. فالمعرفة إذن هي مرجع الاختلاف بين الطبعين، والمعرفة هي التي تهب للإنسان فرديته، ونتيجة لهذا كله يمكن أن يرد الاختلاف بين الطبع المعقول والطبع التجريبي إلى ظهور المعرفة.

ولما كان الطبع المعقول فعلا من أفعال الإرادة، والإرادة واحدة لا تتغير، فلا يمكن أن يكون الطبع المعقول هو أساس الفردية، لأن الفردية

---

(١) يستعير شوبنهور هذا التميز بين الطبع التجريبي والطبع المعقول من كنت، بل إنه يعد هذا التميز أروع ما أتى به كنت في فلسفته (راجع كتابه حرية الاختيار ص١٥٩) ولكي يوضح هذا التميز يستعير من الفلسفة السكلائية تعبيراً عاماً هو operari sequentur esse أي أن الفعل يتبع الوجود. والوجود يحدد الفعل تحديداً تاماً، أو في لغة كنت الطبع المعقول يحدد الطبع التجريبي، وبهذا يعتقد شوبنهور أنه خلص الفلسفة من ذلك الخطأ الأساسي الذي يعزو الحرية للفعل والضرورة للوجود إذ أن العكس هو الصحيح، وبذلك تقع المسئولية الأخلاقية على ما نكونه ce qu'on est لا على ما نفعله. والإنسان حر في وجوده ولكنه ليس حرًّا في أفعاله (راجع كتاب «نظرية العقل عند شوبنهور». تأليف مديتشي).

ونحن نرد على شوبنهور بقولنا: كيف يمكن أن يكون الإنسان حرًّا في وجود بينما هذا الوجود شيء لم يسأل فيه؟ إذ أن الإرادة هي التي منحته هذا الوجود بل وحددته إلى الأبد كما يقول شوبنهور نفسه في مواضع كثيرة؟ وكيف يمكن أن يسأل الإنسان عن وجوده دون أن يحدده أو يختاره بنفسه؟

تقتضى الكثرة والتغير ، والاختلاف والتمايز (١) .

ولكى نفسر رأى شوبنهور فى هذا الموضوع نقول إن الإرادة تخلق عدداً لا نهائياً من الطبائع المعقولة ، ومن ثم تصبح الفردية من عمل الإرادة لا من عمل العقل . ويتمشى هذا التفسير مع قول شوبنهور : « لقد وصفت الطبع نظرياً بأنه فعل من أفعال الإرادة يقوم عبر الزمان ، وتكون الحياة فى الزمان أو « الطبع أثناء الفعل »، امتداداً له . وفى مسائل الحياة العملية نملك الواحد كما نملك الآخر ، إذ أننا نتكون من الاثنين معاً(٢) » ويقول شوبنهور أيضاً : « إن الطبع المعقول ما دام لا يخضع للزمان ، فلا يمكن أن يناله أى تغير تحت تأثير الحياة(٣) » .

طبع الإنسان إذن لا يمكن أن يتغير ، فالإرادة تحدده مرة واحدة وإلى الأبد ولكننا لا نستطيع أن نفهم لماذا تختار الإرادة أن يكون هذا الطبع شريراً ، وذلك الطبع خيراً ، ما دامت الإرادة واحدة ، وجوهرها لا يتغير ؟(٤) .

والواقع أن شوبنهور لا يحدد أفكاره تحديداً واضحاً فيما يختص بهذه المشكلة ، فنراه لا يعزو الاختلاف بين الأفراد إلى الطبائع المعقولة ، ولكن إلى الطبائع التجريبية . والاختلاف الشاسع بين هذه الطبائع إنما يكمن فى العلاقة بين إرادة الفرد وعقله(٥) . فالإرادة وحدها لا يمكن أن تؤلف فردية الفرد ، وكذلك لا يستطيع العقل ، وإنما

---

(١) يقول آندلر Andler فى كتابه عن «نيتشه ، حياته وفكره» فى الجزء الذى عقده عن أسلاف نيتشه Les Précursseurs de Nietzscne يقول : « نستطيع أن نتصور دوافع منعزلة ، ولكن كيف يمكن أن نتصور (الطبع) من الناحية الميتافيزيقية ؟ كيف يمكن أن تتحدد فى تيار الإرادة العميق الفريد هذه الدوامة التى تستحيل إلى القوة الخاصة بالأنا المعقولة Le moi intelligible ؟ هل هناك أفراد داخل الإرادة الوحيدة ؟ ألم يقل شوبنهور دائماً إن الأفراد لا يختلفون إلا فى مجال الظواهر ؟ وهكذا يصوغ نيتشه سنة ١٨٦٧ هذا الرأى عن أستاذه قائلا : « إن شوبنهور لم يحل مشكلة الفردية ، وإنه ليعلم ذلك » (ص ٣٤٥ من الكتاب المذكور) ونحن نعتقد أن شوبنهور لم يكن فى أى مكان أضعف منه فى مواجهته لهذه المشكلة .

(٢) راجع كتاب شوبنهور Complete Essays فى الفصل الخاص « بالطبع » ص ٧٦ .

(٣) راجع كتاب شوبنهور المذكور فى الفصل الخاص « بالطبع » ص ٧٧ .

(٤) يقول مديتش Méditch فى كتابه السابق ذكره ص ٢٤٧ « إن اختلاف الطبائع الأخلاقية عبر مبدأ الفردية (أى عبر الزمان والمكان) يزعزع نظرية الحدس الجمالى والحدس الأخلاقى على السواء ، وكذلك نظرية الزمان والمكان باعتبارهما مبدأى الفردية .

(٥) Complete Essays, pp. 80, 83, 84.

العلاقة بين الإرادة والعقل هى التى تؤلف هذه الفردية .

ويتساءل شوبنهور نفس هذا السؤال الذى وضعناه فيقول : « كيف يمكن أن يوجد مثل هذا الاختلاف الكيفى وخاصة فى مسائل الأخلاق ؟ أم ترانى وقعت فى الخطأ المضاد للخطأ الذى وقع فيه ليبنتس بقوله « بهوية التمايز « identitas indeser-nibilium فالاختلاف الأخلاقى — كما يبدو — يصدر مباشرة عن الإرادة ، وإلا لما كان الطبع الأخلاقى عبر الزمان وفوقه ، كما أن العقل والإرادة لا وجود لهما متحدين إلا فى الفرد وحده ، والإرادة فوق الزمان وعبره ، وهى أبدية ، والطبع فطرى ، أى أنه ينبثق من تلك الأبدية عينها ، ومن ثم لا يقبل غير تفسير باطن . وربما جاء بعدى من يستطيع أن يلقى ضوءاً على هذه الهوة المظلمة »[١] .

فشوبنهور يعترف اعترافاً صريحاً بأنه لم يستطع حل هذه المشكلة ، وأنه كان يتخبط فى دياجير لم يجد له منها مخرجاً ، ولو أنه كان منطقياً مع نفسه ومع روح مذهبه لقال إن العقل هو العامل الأساسى الذى يصبح به الفرد فرداً ، فقد منح شوبنهور العقل سلطة واسعة ، وقدرة كبيرة ، إذ جعل فى استطاعته تحطيم الإرادة ورفع راية العصيان عليها ، وعمل هذا شأنه لابد أن تكون له من الحرية ما نفتقر إليه فى تحديد الفردية كما نفهمها ، ولكنه أشار إلى هذا إشارة عابرة غير واضحة حين قال : « إن العلاقة بين العقل والإرادة هى التى تؤلف الفردية » ولكننا نعلم أن الإرادة طرف ثابت فى هذه العلاقة وعنصر لا يتغير ، فالعقل وحده إذن هو الذى يجعل الفرد فرداً . وهذا الرأى هو الذى نميل إلى الأخذ به كنتيجة منطقية لمذهب شوبنهور ، وبذلك نقضى على هذه البلبلة ولو إلى حين .

فإذا عدنا إلى التفرقة التى وضعها شوبنهور بين الطبع المعقول والطبع التجريبى وجدناها ترجع إلى مشكلة أخرى هى مشكلة الحرية « والضرورة[٢] .

فالإرادة عند شوبنهور حرة لأنها الشىء فى ذاته ، والشىء

---

(١) نفس المرجع ص ٨٤ — ٨٥ .

(٢) ليس من شك أن مشكلة الحرية والضرورة من أهم مشاكل الأخلاق . ونستطيع أن نضع هذه المشكلة على هذه الصورة . من الذى يضع الغاية للفعل ، الإرادة أم العقل ؟ وهنا تقودنا هذه المشكلة إلى مشكلة أخرى هى مشكلة الغائية finalité . وشوبنهور يرى أن الغائية ظاهر صرف pur apparence أى وهم سواء كانت داخلية (فى جسم الإنسان) أو خارجية (فى الطبيعة) فلا وجود للغائية عنده إلا فى =

فى ذاته لا يخضع لمبدأ العلة الكافية بعكس الظاهرة التى تخضع لهذا المبدأ . وهكذا نرى أن كل ما هو موضوع للمعرفة بالنسبة للفرد إنما يكون مبدأ من ناحية ، ونتيجة من ناحية أخرى[١]. وهو على هذه الصورة الأخيرة قد حددته الضرورة بحيث لا يستطيع أن يكون شيئاً آخر غير ما هو عليه . فالظواهر جميعاً ترتبط وفقاً لضرورة قاهرة متحكمة[٢]. ولما كان العلم كما نلمسه فى ظواهره جميعاً من عمل الإرادة وتحقيقاً لها ، وكانت هذه الإرادة شيئاً آخر غير الظاهر والتمثل والموضوع ، فإن كل ما يتبدى لنا فيه — أى فى العالم — يجمع بين الضدين، الحرية والضرورة . فانتساب الشىء إلى الظاهرة يخضعه للضرورة ، وانتسابه إلى الإرادة أو الشىء فى ذاته يجعله حراً حرية كاملة . وقبل أن نخوض فى الكلام عن هذه المشكلة نحب أن نحدد معنى الحرية عند شوبنهور لأنها تتخذ لديه مفهوماً جديداً عن المعنى المألوف — ونعنى به قدرة الفرد على الاختيار — إذ الحرية عنده معناها عدم الخضوع لمبدأ العلة الكافية ، أى انعدام الضرورة[٣] ، فهى بهذا المعنى سلبية ، لأنها سلب للضرورة ، وانتفاء للرابطة بين المبدأ والنتيجة . (العالم كإرادة ج ١ ص

= العقل المتمثل فحسب ، والإرادة بوصفها قوة عمياء حرة ولاعقلية irrationnelle (انظر كتاب Méditch المذكور آنفاً ص ٢٤٠) .

ونحن نرى أن مديتش لم يكن عميقاً فى هذه الملاحظة فإن لكل من العقل والإرادة أهدافاً عند شوبنهور رغم إنكاره للغائية . وغاية الإرادة هى المحافظة على بقائها ، أما العقل فيمكن أن تكون له غايتان ، فهو إما أن يساعد الإرادة على تحقيق غايتها تلك الوحيدة ؛ أو أن يسير فى اتجاه مضاد بأن يعمل القضاء عليها .

(١) نحن لا نستطيع أن ندرك الإرادة فى وحدتها الكلية unité totale وإنما نعرفها فى كثرتها المتعاقبة فى الأفعال الإرادية . وكل إرادة تترجم مباشرة فى عمل خارجى أى فى فعل من أفعال الجسم أو حركة من حركاته (راجع مديتش ص ٧٤) وبذلك يمكن أن نلخص الفعل الإرادى على هذه الصورة : فى البداية تحدد الإرادة الطبع المعقول ، والطبع المعقول هو الذى يحدد بدوره الدوافع ، والدوافع تحدد الأفعال وهكذا دواليك. فالجبرية نتيجة ضرورية لمذهب شوبنهور فى الطبع المعقول والطبع التجريبى . بيد أن العلاقة بين الدوافع والحركات الجسمية ليست علاقة العلة بالمعلول لأن الدوافع والحركات فى معية واحدة و بذلك تكون تلك العلاقة انتفاء للتعاقب succession و بالتالى للعلية .

(٢) مبدأ العلة هو الأساس المنطقى لمذهب شوبنهور ، وكل ما فى الكون إنما يقوم على هذا المبدأ ، فلا وجود لشىء منعزل عن شىء آخر ، وإنما ترتبط الأشياء جميعاً ارتباطاً محكماً . وقد سبقه إلى هذه النظرة عدد كبير من الفلاسفة ، ولكن أحداً لم يضعها بمثل هذه القوة والعمق والوضوح الذى نجده عند شوبنهور (انظر كتابه عن حرية الاختيار) .

(٣) راجع المرجع نفسه من ص ٩ — ١١ .

٣٠٠) وهذا الكلام يمكن أن يقال عن الإرادة وحدها . أما الظواهر فما تكاد تتخذ مكانها فى سلسلة العلل والمعلولات حتى تظل هكذا إلى الأبد . أما وجود الظاهرة أو الشىء لو نظرنا إليه ككل وفى طريقة وجوده ، أو بمعنى آخر فى المثال الذى يتحقق فيه ، أو فى طبعه ، فإن ذلك كله تحقق مباشر . وبفضل هذه الحرية التى تتصف بها الإرادة ، كان من الممكن ألا يوجد هذا الشىء أو أن يكون من البداية وفى ماهيته ذاتها — شيئاً آخر مختلفاً كل الاختلاف ، وبالتالى تختلف سلسلة العلل والمعلولات التى يؤلف فيها حلقة من الحلقات ، ولكن ما إن يتحقق حتى يتحدد بالضرورة فلا يستطيع أن يخرج من السلسلة ، أو أن يصير شيئاً آخر ، أو حتى أن يختفى .

والإنسان كظاهرة بين الظواهر يمكن أن نطبق عليه كل ما سلف[١] ، فكما أن للأشياء ماهيتها وطبائعها (جمع طبيعة) فكذلك للإنسان ماهيته وطبعه[٢] caractère وأفعاله ما هى إلا نتائج للدوافع التى تعتمل فى نفسه ، وذلك خضوعاً لأحكام الضرورة[٣] .

---

(١) يقول شوبنهور : إن العلل فى الحياة الإنسانية — وهى الدوافع — قد تكون نظراً لتعقد هذه الحياة خافية لا ظاهرة ، وبذلك نتوهم أن الإنسان حر . ولو أننا قبلنا مبدأ حرية الاختيار لكان معنى ذلك أن يبدو كل فعل إنسانى وكأنه معجزة لا يمكن تفسيرها أو تعليلها إذ تكون حينئذ نتيجة بلا علة ، وتكون الحياة الإنسانية خاضعة بذلك للمصادفة المطلقة hasard absolu وهذه الفكرة تشل الروح تماماً (راجع كتابه حرية الاختيار ص ٩٠ — ٩١) .

(٢) يقول رافيسون : « إن الخضوع للدوافع ليس معناه أننى لست حراً ، لأن هذه الدوافع دوافعى أنا ، فإذا أطعتها فإنما أطيع نفسى» (هذه العبارة يسوقها مترجم كتاب حرية الاختيار ص ٧٠ — ٧١) .

(٣) يعتقد شوبنهور أن للإنسان ماهية داخلية essence interieure (حرية الاختيار ص ١١٥ — ١١٧) وهذا ما ينفيه الوجوديون فى العصر الحديث بقولهم « إن الوجود سابق على الماهية ». والوجود عند شوبنهور يفترض الماهية ، وكأن الماهية عنده سابقة على الوجود وهو بذلك يسير فى أعقاب المدرسة القديمة فى هذه الناحية بالذات ، ونقصد بالمدرسة القديمة مدرسة ديكارت واسبنوزا وليبنتس ومن لف لفهم . ويرى شوبنهور أن الوجود الذى لا يتميز بالماهية لا حقيقة له . والحرية تفترض إذن الوجود بلا ماهية أى تفترض شيئاً موجوداً وفى الوقت نفسه هو ليس شيئاً n'est rien أى ليس موجوداً ، وهذا تناقض واضح فى نظره (حرية الاختيار ص ١١٧ — ١١٨) وهذا التناقض نفسه هو الذى بنى عليه جان بول سارتر الفيلسوف الوجودى المعاصر نظرته إلى الإنسان وإلى معنى الحرية فى كتابه الوجود والعدم فالإنسان مركب من الوجود والعدم . والحرية تفترض العدم (راجع ص٦٥ وما يتلوها وكذلك ص٥١٣ من كتاب الوجود والعدم حيث يقول سارتر : إن الحرية لا ماهية لها) .

وسلوك الإنسان فى الحياة يكشف عن طبعه التجريبى ، وهذا يكشف بدوره عن الطبع المعقول ، أى عن الإرادة فى ذاتها التى هو ظاهرة لها (العالم كإرادة جـ ١ ص ٣٠١) . وبذلك يمكن أن نقول إن للفرد طبعين أحدهما قبلى a priori والآخر بعدى à postriori فهو من حيث الطبع الأول وكانبثاق عن الحركة الأولى للطبيعة يعتبر نفسه حرًّا حتى فى أتفه أفعاله ، ولكنه يعلم — بعديًّا بالتجربة والتأمل — الضرورة المطلقة فى أفعاله ، وكيف تصدر عن تلاقى طبعه بدوافعه . الطبع الأول ليس شيئاً آخر غير الإرادة تتحقق فى فرد بعينه وبدرجة معينة ؛ والثانى هو هذا التحقق نفسه كما يتكشف فى سلوك الفرد وفقاً لقانونى الزمان والمكان (العالم كإرادة جـ ١ ص ٣٠٣) الأول فعل إرادى خارج على الزمان وبالتالى لا ينقسم ولا يتغير ، والثانى هو هذا الفعل نفسه حينما يفض مضمونه فى الزمان والمكان وتبعاً لأشكال مبدأ العلة الكافية ، وما أفعال الإنسان إلا ترجمة معادة — لا تتنوع إلا فى الشكل فحسب — لطبعه المعقول .

الفرد إذن معقل للضرورة والحرية فى آن واحد ، فهو من حيث طبعه المعقول حر تمام الحرية لأن هذا الجزء فيه ينتسب إلى الإرادة ، والإرادة لا تخضع لمبدأ العلة الكافية ، وهو من حيث طبعه التجريبى خاضع لضرورة مطلقة هى الضرورة التى ترتبط بها دوافعه وأعماله . وقد يختلط الأمر على بعض الناس فيعتقدون فى حرية تجريبية بدلا من تلك الحرية العالية الحقيقية ، ويرجع سبب ذلك إلى الموقف الذى يتخذه العقل فى حضرة الإرادة ، والواقع أن العقل لا يعلم شيئاً عن قرارات الإرادة إلا بعد أن تتخذ الإرادة هذه القرارات ، أى بعديًّا ، أما ما يجعل هذا القرار أو ذاك ضروريًّا فشىء لا يقع تحت أنظاره ، فهو لا يعرف غير الطبع التجريبى وحده ، وهو يتألف من أفعال يتلو بعضها بعضاً . فهو يتخذ موقف المتفرج فحسب[1]

---

(١) يقول مديتش إن موقف العقل بالنسبة للإرادة أثناء الفعل هو موقف العرض بالنسبة للجوهر ، فهو متفرج وباحث لا غير . ومن هنا كان موقف شوبنهور من حيث إصلاح الناس وتوجيه حياتهم هو موقف اليائس . فإن تأثير الوعظ لا يتعدى العقل ، والعقل لا يمكن أن يؤثر بدوره على الإرادة (راجع حرية الاختيار ص ١٠٧) ونحن نرى أن شوبنهور يغالط نفسه حينما يقف هذا الموقف ، وإلا فكيف يدعى أن العقل لا يغير الإرادة فحسب ، وإنما يستطيع القضاء عليها قضاء تامًّا ؟ وسنلمس هذه المشكلة بوضوح فى الفصل الخامس من البحث .

وهو ينظر إلى قرارات الإرادة كأنها صادرة عن شخص غريب عنه . وفى الموقف الذى يسبق قرار الإرادة ، يخيل للمرء أن العقل يستطيع الاختيار ولكنه فى الواقع لا يختار ولا يستطيع الاختيار ، وأما الذى يختار ويرجح دافع على آخر هى الإرادة ، والإرادة وحدها ، وإنما موقف العقل فإنه موقف الانتظار ، بحيث تبدو له القرارات جميعاً ممكنة (العالم كإرادة جـ ١ ص٢٠٥) . وهكذا يتولد لدينا الوهم الذى يدفعنا إلى الاعتقاد بالحرية التجريبية . فقرارات الإرادة لا تتكشف للعقل إلا بالتجربة الصرف ، وهى لا تصدر إلا عن أعمق أغوار النفس ، أى عن الطبع المعقول فى صراعه مع الظروف الخارجية ، وتكون النتيجة فى هذه الحالة ضرورية ويقتصر عمل العقل فى هذه اللحظات على إضاءة الدوافع من جميع نواحيها ، أما اتخاذ قرار معين فهذا ما يخرج عن نطاق عمله ، فلا نفاذ له إلى الإرادة ، ولا قدرة له على اختراق أستارها المسدلة دونه[١] .

فإذا استقر معنى الحرية فى أذهاننا على هذه الصورة رأينا أن الفرد لا يستطيع أن يتغير أو يتبدل invariable [٢] ، فهو نفسه دائماً ولا شىء غير ذلك ، بمعنى أنه لا يستطيع أن يفعل غير ما يفعله ، لأنه إذا كان يستطيع أن يتصرف فى ظروف ما بصورة معينة ، فى ظروف أخرى بصورة مختلفة ، فمعنى ذلك أن إرادته تتغير بين الحين والحين ، وهى إذن خاضعة للزمان لأنه وحده الذى يجعل التفكير ممكناً ، وفى هذه الحالة إما أن تكون الإرادة مجرد ظاهرة ، أو أن يكون الزمان كامناً فى الشىء فى ذاته أى فى الإرادة . بيد أن شوبنهور قد أثبت من قبل أن الإرادة باعتبارها الشىء فى ذاته خارجة على الزمان وعلى كل أشكال مبدأ العلة الكافية ، ولهذا فإن الفرد يتصرف دائماً فى ظروف بعينها تصرفاً واحداً بعينه ، أى إنه

(١) يمكن أن نلخص نظرية شوبنهور فى موقف العقل والإرادة من مشكلة الحرية والضرورة بأن نقول إن العقل لا يعرف غير الضرورة ، بينما الحدس الفردى الخاص يمكن أن يبلغ الحرية فى لحظات نادرة من وجوده . ولكن هل يستطيع العقل هو أيضاً أن يبلغ الحرية ؟ يقول مديتش إن العقل يمكن أن يبلغ هذه الحرية إذا استطاع أن يتجه إلى الخارج اتجاهاً كاملا s'exteriorisant complétement بواسطة التأمل الجمالى للمثل الحرة الأبدية وفى هذه الحالة يتجاوز العقل مبدأ العلة الكافية وهو مبدأ الضرورة المطلقة ، ولا يصبح فى هذه الحالة فردياً محدداً وإنما يصبح على العكس من ذلك شاملا (نظرية العقل عند شوبنهور ص ٢٠١ — ٢٥٢) وسنرى تفصيل هذه المسألة فى الفصول الثلاثة الأخيرة .

(٢) كتاب « حرية الاختيار » ص ١٠٢ .

يتصرف دائماً فى هوية مع نفسه ، وفعل واحد شرير كاف لأن يقيد الفرد فى سلسلة لا فكاك منها من الأفعال اللانهائية التى يجد نفسه مرغماً على أدائها [١]. ويصبح بذلك الطبع التجريبى — كما يقول كنت — مسألة حسابية محضة كخسوف الشمس أو كسوف القمر. وهو فى هذه الحالة لا يختلف عن موضوعات الطبيعة الأخرى التى تتبع قوانين صارمة لا تحيد عنها قيد شعرة ولو مرة واحدة .

ويعزو شوبنهور الاعتقاد فى حرية تجريبية للإرادة إلى النظرية القائلة — وهى نظرية ديكارت واسبنوزا — بأن ماهية الفرد تكمن فى نفس ، وهذه النفس كائن له قدرة على التفكير والتفكير المجرد قبل كل شىء ، أما الإرادة فوظيفة ثانوية للنفس، بل إن الإرادة فى هذه النظرية هى والحكم العقلى شىء واحد وكان يجب أن نعكس الآية ، فتكون للإرادة — الأولوية على الفكر . وفى هذه النظرية القديمة يصبح للعقل الفضل الأول على أن يجعل الفرد على ما هو عليه ، وهو يأتى إلى العالم صفراً من كل صفة أخلاقية أو صفحة بيضاء[٢]. tabula rasa فيبدأ فى معرفة الأشياء ، وعلى ضوء هذه المعرفة يسلك سلوكاً معيناً فى الحياة وكلما استطاع أن يكتسب معارف جديدة تمكن من أن يعتنق سلوكاً آخر ، وأن يصبح إنساناً آخر . وهو حيال الأشياء يرى أن بعضها خير ، ومن ثم يريده ، وبعضها شر وبالتالى يتجنبه . والواقع أن ما يحدث عكس ذلك تماماً، فإننا نريد الأشياء أولا ثم نصفها بالشر أو الخير ، والإرادة هى الحقيقة الأولى، بينما العقل شىء دخيل عليها يعمل على تنفيذ غاياتها وتحقيق أغراضها ، أى أن دور العقل

---

(١) يذكر شوبنهور أدلة وأمثلة كثيرة على هذا الرأى فى كتابه حرية الاختيار ص ١٠٣ . ومن أقواله التى يذكرها ذلك المثل المشهور « سارق ليوم واحد سارق دائماً » .

(٢) يعارض شوبنهور هذا الرأى بشدة فيقول فى كتابه عن حرية الاختيار : إذا كان الخلق يمكن تغييره بالتفسير فإن الأمر يصبح فى هذه الحالة مهزلة ، وتصبح الرذائل والفضائل زائفة ولا نستطيع أن نعتمد حينئذ على دوامها أو بقائها (ص ١١٠) فشوبنهور يعتقد اعتقاداً راسخاً أن الرذائل والفضائل شىء فطرى (ص ١٠٨) من الكتاب المذكور) ، كما يعتقد فى الوراثة . ونظريته فى هذا الباب مشهورة إذ يرى أن الفرد يرث الذكاء عن الأم والإرادة عن الأب (ص ١٠٨ من نفس المرجع) وهذه النظرية يهدمها اشبنجلر فى كتابه « انحلال الغرب » . وشوبنهور فى هذه النظرية يخالف الرواقيين الذين يعتقدون أن الإنسان artifex suf, artifex vitae أى صانع طبيعته الأخلاقية ،وصانع سعادته وشقائه فى هذه الدنيا (نفس الصفحة من نفس المرجع) .

يأتى فى مرحلة ثانية ، والمعرفة التى يحصل عليها الفرد عن نفسه هى نتيجة consequence وفى اتفاق مع طبيعة إرادته . (العالم كإرادة ج ١ ص ٣٠٦ بعكس النظرية القديمة القائلة بأن إرادة الفرد تعمل فى اتفاق مع عقله .

والواقع أن شوبنهور قد جانبه التوفيق فى عرضه لنظرية حرية الإرادة عند ديكارت واسبنوزا ، بل إن فى وضع ديكارت الذى عرف بأنه فيلسوف الحرية[١] إلى جانب اسبنوزا فيلسوف الجبرية المطلقة ، والحديث عنهما وكأنهما يؤلفان نظرية واحدة فى حرية الإرادة أمر لا يقبله المنطق وخطأ فاحش قلما نجد له مثيلا فى تاريخ الفلسفة .

والحقيقة أن كلا من ديكارت واسبنوزا على طرفى نقيض فى موقفهما من حرية الإرادة . فديكارت يثبت للإرادة هذه الحرية ويدافع عنها فى مؤلفاته « التأملات » و « الرد على الأعتراضات » وفى « مبادئ الفلسفة »[٢] بينما يستبعد اسبنوزا حرية الإرادة استبعاداً تاماً من مذهبه ، بل إنه ينفيها عن الجوهر أو الله نفياً قاطعاً بحيث تسيطر على مذهبه من ألفه إلى يائه جبرية مطلقة صارمة ، وهو يرى أن ما نتوهمه من حرية إنما ينشأ عن جهلنا بالعلل . . . وإذا كانت إرادة الله لا يمكن أن تكون خلاف ما هى عليه ، فلا يمكن للأشياء أن تكون غير ما هى عليه[٣].

ويخطئ شوبنهور خطأ كبيراً حينما يعتقد أن ديكارت ينظر إلى الإرادة بوصفها وظيفة ثانوية للنفس ، ولعل هذا الخطأ يرجع إلى أن شوبنهور لم يتعمق معنى كلمة الفكر La Pensée عند ديكارت ، فإن ديكارت يعنى بهذه الكلمة كل العمليات النفسية سواء ما يتعلق منها بالذهن أو الحواس والخيال أو ما يتعلق بالإرادة . فالواقع أن ديكارت قد قسم الفكر — أو نشاط الأنا Le Moi بمعنى أصح — إلى نوعين : نوع ينتسب إلى الذهن L'entendement والآخر ينتسب إلى الإرادة

---

(١) راجع كتاب « ديكارت » للدكتور عثمان أمين . القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية (١٩٥٣) خصوصاً ص ١٠٢ — ١٠٣ .

(٢) راجع المقال القيم الذى كتبه لابورت فى مجلة الميتافيزيقا والأخلاق سنة ١٩٤٧ تحت عنوان الحرية عند ديكارت من ص ٢٨٩ — ٢٥٩ .

(٣) راجع كتاب « تاريخ الفلسفة » لألفرد فوييه باريس سنة ١٨٩١ من ص ٢٨٩ — ٢٥٩ وراجع على الخصوص كتاب Delbos : Le Spiozisme .

La volonté فالإحساس والتخيل والإدراك عمليات تنتسب إلى النوع الأول ، والرغبة والتأكيد والإنكار والشك تنتسب إلى النوع الثانى ، فكلمة الفكر إذ تتسع حتى تشمل الإرادة ، غير أن تعريف ديكارت للنفس بأنها شيء يفكر res cogitans جعل المفسرين يذهبون مذاهب شتى فى تأويل هذا التعريف الذى لم يكن فيه ديكارت دقيقاً كل الدقة فى التعبير عن فكره[1].

ولكن هل الأولوية للفكر أم للإرادة فى هذا التقسيم ؟

إن منطق المذهب الديكارتى يفضى بنا إلى القول بأنه جعل للإرادة هذه الأولوية ، بل إننا نجد مشابهات قوية بين موقف ديكارت من الإرادة ، ومذهب شوبنهور فى أولوية الإرادة على العقل ، وهذا ما ذهب إليه الدكتور عثمان أمين حين يقول : «فإننا نجد فى قرارة النظرية الديكارتية عن الفكر مجهوداً جديداً لإرجاع الفكر إلى حدٍّ ما إلى الإرادة ، من أجل هذا كان الفلاسفة «الإراديون » من فلاسفة القرن التاسع ينتمون إلى ديكارت [2]» .

والواقع أن الإرادة احتلت فى مذهب ديكارت مكاناً ممتازاً ، فجعلها :

أولا : المبدأ الذى يجعل من الإنسان صورة من الله وشبيها به .

ثانياً : قوة إيجابية بأن منحها القدرة على الاختيار ونفى عنها حرية عدم الاكتراث أو حرية استواء الطرفين La Liberté d'indifference وهى أحط أنواع الحرية عند ديكارت .

ثالثاً : معياراً للخطأ أو الصواب لأنها تقوم بربط الأفكار بعضها إلى البعض الآخر ، وتأليف الأحكام jugements فكأن الحكم عند ديكارت عملى إرادى .

رابعاً : وصف ديكارت الإرادة بأنها لا متناهية بعكس العقل فإنه متناه ومحدود بطبيعته .

خامساً : جعل ديكارت الإرادة المبدأ الأخلاقى الأول لأنها هى التى تقوم بتحقيق الخير والفضيلة وإخراجهما إلى حيز التنفيذ .

---

(١) راجع كتاب فوييه المذكور « تاريخ الفلسفة » ص ٢٥٥ .

(٢) كتاب الدكتور عثمان أمين عن ديكارت المذكور آنفاً .

ليس غريباً إذن أن يقول أحد مؤرخي الفلسفة مثل « فوييه » : إن منطق مذهب ديكارت قد أفضى به إلى أن يجعل ماهية النفس فى الإرادة »[١].

وشغلت مشكلة الصلة بين الإرادة فى مذهب ديكارت بعض المؤرخين من أمثال جلسون Gilson [٢] وترجع هذه المشكلة : إلى أن ديكارت لم يكن واضحاً تمام الوضوح فى تحديد هذه الصلة ، ففى بعض النصوص نجد أن الإرادة تعتمد اعتماداً تامًّا على العقل فى اتخاذ قراراتها لأن العقل هو الذى ينير لها الطريق. وفى نصوص أخرى يصف ديكارت نشاط العقل بأنه سلبى محض ، فهو قابل للمؤثرات التى ترد إليه من الخارج[٣] وأحياناً أخرى يصور لنا ديكارت الإرادة بأنها منبهة للعقل ، وباعثة على التفكير .

ومهما يكن من أمر فإننا نلمح فى مذهب ديكارت تأثيراً متبادلا بين العقل والإرادة [٤].

ويقول جيلسون إن الإرادة عند ديكارت هى التى تخرج الأفكار إلى حيز التنفيذ والفعل ، ولما كانت الغاية التى تنشدها الإرادة هى الخير فإنها توجه جميع ملكات النفس وقواها إلى هذه الغاية بحيث يمكن أن نقول إننا نفهم الشىء لأننا نريد ذلك ؛ ونتخيل لأننا نريد أن نتخيل ، وهكذا . فحركة العقل تتولد إذن عن طريق الإرادة بمعنى أن جميع العمليات العقلية خاضعة لإرادتنا ، وفى هذا الرأى يشبه ديكارت شوبنهور إلى حد كبير[٥].

ونعود إلى شوبنهور فنسأله : كيف يمكن أن تفسر اختلاف تصرفات شخص واحد فى مواقف واحدة بعينها ؟

ويجيب شوبنهور على هذا السؤال بأن التغير ينتاب الطبع التجريبى وحده إذ لما كان العقل هو المكان الذى يجد فيه الطبع دوافعه ، ولما كانت هذه الدوافع

---

(١) راجع كتاب فوييه المذكور ص ٢٥٥ .

(٢) راجع كتابه La Liberté chez Descartes et la Théologie, Paris, 1913.

(٣) راجع كتاب جيلسون المذكور ص ٢٥٠ .

(٤) راجع ص ٢٥١ من كتاب جيلسون المذكور آنفاً .

(٥) راجع ص ٢٥٠ من كتاب جيلسون المذكور آنفاً .

هى التى تحدد الطبع التجريبى ، وذلك عن طريق المعرفة التى تتغير باستمرار[١] فلا بد إذن من أن يتغير ذلك الطبع وفقاً لما ينتاب المعرفة من تغيير ، ولكن ليس معنى ذلك أن الطبع الحقيقى قد تغير ، لأن المرء إنما يسعى إلى ما يريده منذ البداية ، وإلى تحقيق رغباته الأصيلة ، وأهدافه التى وضعها نصب عينيه دائماً ، فلا يستطيع أى عمل خارجى ، أو معرفة أيًّا كانت أن تغيره ، ولا سبيل إلى التأثير على الإرادة إلا بواسطة الدوافع ، والدوافع لا تستطيع أن تغير الإرادة فى ذاتها ، وإنما الدور الذى يستطيع القيام به هو تحويل اتجاه المجهود الذى تبذله ، واصطحابها دون تغيير موضوع بحثها إلى بحثه أيضاً ولكن بوسائل جديدة ، ومعنى ذلك أن وظيفة العقل أو المعرفة التى يمكن أن تتحسن باستمرار هى أن تبين للإرادة سوء ما اختارته من وسائل لتحقيق أغراضها ، وبذلك تفضى بها إلى اختيار وسائل جديدة ، أما أن تريد الإرادة شيئاً آخر غير الذى أرادته منذ البداية فشىء مستحيل . لأن وجود الإرادة هو فيما تريده ، وتحطيم ما تريده هو بالتالى تحطيم لوجودها . ولا يخفى على أحد أن الوسائل التى يمكن أن يتبعها المرء لتحقيق موضوع واحد ، لا نهائية . وباختصار فإن سلوك المرء يتغير على مر الزمان ، أما الإرادة فتبقى إلى الأبد واحدة « فلا جدال فى الإرادة » Velle non discitur كما يقول سنكا (العالم كإرادة حـ ١ ص ٣٠٨) .

وبهذا كله يتضح لنا موقف العقل من الطبع ، فإنه بواسطة العقل يتكشف لنا الطبع عن ملامحه وسماته المختلفة ، ولذلك يبدو الناس جميعاً أبرياء فى البداية ، ومعنى هذه البراءة أننا لا نستطيع أن نعرف ما تضمره طبائعنا من شر ، فلا بد من الدوافع لكى تحسر عنها النقاب ، والزمان وحده كفيل بذلك ، وأخيراً نتمكن من معرفة أنفسنا ، فنرى إلى أى حد نحن نختلف عما اعتقدنا فى أنفسنا منذ البداية ، وكثيراً ما يكون هذا الاكتشاف باعثاً على الفزع[٢].

---

(١) يستطيع الإنسان بواسطة المعرفة أن يغير الوسائل التى تصل به إلى أهدافه ، أما الأهداف نفسها فلا يعتريها أى تغيير (راجع كتاب شوبنهور عن « حرية الاختيار» ص ١٠٥) .

(٢) يناقض شوبنهور هذا الرأى فيقول إن الدوافع تمر بالعقل ، هذا العقل يمكن تغييره بالمعرفة ، ومن ثم يمكن أن تكون له دوافع أخرى ، ويمكن أن يفهم الظروف المحيطة به فهماً آخر ، ومن ثم يمكن أن تكون أفعاله أكثر نبلا وهكذا (راجع كتاب حرية الاختيار ص ١٠٦) .

وأصل « الأسف » regret لا يصدر عن تغيير فى الإرادة ، ولكن عن تغيير فى الفكر ، فما أردته مرة إرادة حقيقية سأظل دائماً أريده ، لأننى أنا نفسى هذه الإرادة العالية على الزمان والتغير ، فلا يمكن إذن أن آسف على ما أردته . ولكن على ما فعلته ، وأنه لم يكن وفقاً لما أردت ، فحكمى إذن هو الذى تغير ، وأوهامى هى التى تبددت . وهذا هو الأسف ، فلولا وجود العقل لما وجد الأسف ؛ لأن العقل هو العقبة التى تعترض طريق الإرادة ، إذ لا يمدها دائماً بالمادة الضرورية التى تنشدها تماماً ، وقلما يأتى الفعل مطابقاً للإرادة ، ومن ثم يولد الأسف . فهو تقويم للفكر ، وليس تغييراً فى الإرادة التى يمكن أن تتغير .

أما الندم فشىء آخر ، فهو الحزن أو الألم الذى يصدر عن معرفتنا بطبيعتنا نفسها من حيث إنها إرادة ، وهو يفترض إدراك هذه الحقيقة ، وهى أننا لم ننقطع لحظة واحدة عن أن تكون هذه الإرادة نفسها (العالم كإرادة حـ ١ ص ٣١٠) .

فإذا تحدثنا عن إدراك طبيعتنا ، ومعرفتنا بها ظهر لنا طبع آخر هو ما يسميه شوبنهور « بالطبع المكتسب » caractère acquis ، وهذا الطبع هو معقد الفردية الحقة ، إذ أن الطبع التجريبى ما هو إلا الشكل الظاهر للطبع المعقول ، أو هو النتيجة الطبيعية لذلك الطبع . وقد يظل المرء جاهلا بطبعه التجريبى حتى تكشف له الأيام عن حقيقة هذا الطبع بعد أن يكتسب من التجارب ما يؤهله لهذه المعرفة ، والطبع التجريبى ينتسب أكثر ما ينتسب إلى « الإنسان » عامة ، أى إلى النوع ، بينما لابد من معرفة العناصر التى تكون شخصية الفرد ، أى فرديته الخاصة به وحده[١] . والتجربة وحدها هى التى تستطيع أن تمدنا بهذه المعرفة ،

---

(١) إذا كان الإنسان يستطيع أن يعرف طبعه الخاص ، فهل يستطيع أن يعرف طبائع الغير ؟ موقف شوبنهور من هذا السؤال معارض لموقف أرسطو الذى يستنتج الطبع من الأفعال ، بينما يستنتج شوبنهور الأفعال من الطبع (انظر « حرية الاختيار ص ١٣٠) وبذلك يكون موقف شوبنهور لا عقلياً بمعنى أنه يعرف الغير عن طريق حدس وجدانى ، وهذه المعرفة هى التى تسمح لنا باستنتاج أفعال الغير من طبائعهم لا العكس كما ذهب إلى ذلك أرسطو . ومما لا شك فيه أن هذا الموقف أصح كثيراً من موقف أرسطو . والحق أننا لا نستطيع أن نعرف طبائع الغير عن طريق المنطق العقلى ، وإنما عن طريق الحدس intuition كما يذهب إلى ذلك برجسون والفلاسفة الوجوديون وأكثرهم تفصيلا وعناية بهذه المسألة الفيلسوف الألمانى كارل يسبرز Jaspers (راجع كتاب Les Doetrines Existentialistes, Paris,1948. تأليف Jolivet ص ٢٤٦ وما يليها) .

وبدون هذه المعرفة يظل الإنسان حائراً يتخبط بين الإمكانيات العديدة التى يتميز بها الجنس البشرى ، فتراه لا يستقر على حال ، ولا يختط لنفسه منهجاً معيناً ، ولا يتخذ له هدفاً محدداً ، ويظل جاهلا بقدرته وإرادته ، وهو فى هذه الحالة لا شخصية له . فإذا توالت التجارب على الإنسان ، وعجمت الأحداث عوده ، استطاع أن يعرف ما يريد ، وما يستطيع ، واكتسب ما يسميه الناس بالشخصية ، وهذه الشخصية أو « الطبع المكتسب » هى أكمل معرفة ممكنة بفرديتنا الخاصة بنا . فهو فكرة مجردة ، وبالتالى واضحة كل الوضوح لصفات طبعنا التجريبى الثابتة ، وبالدرجة التى تكون عليها قوانا الروحية والجسمية واتجاهها ، وبالاختصار كل ما تتصف به فرديتنا من قوة أو ضعف (العالم كإرادة ج ١ ص ٣١٨ — وحرية الاختيار ص ١٠١) ومعنى ذلك أننا سنقوم بدورنا الموكول إلينا منذ البداية ، ولكننا فى هذه المرة بدلا من التعبير عنه دون قاعدة ، نذود عنه بالتفكير ، ونبرره بالمنهج ، فإن كانت به ثغرات نتيجة لضعفنا ونزواتنا عرفنا كيف نتغلب عليها بمساعدة مبادئ وطيدة . وهكذا نشعر شعوراً واضحاً بالسلوك الذى تفرضه علينا طبيعتنا الفردية ، ونستخدم الحكم التى نجدها دائماً فى متناول أيدينا ، فنتصرف تصرفاً يسبقه التأمل ، كأن سلوكنا ما هو إلا علة لفكرنا ، وفضلا عن ذلك فإننا لا نخلى أنفسنا سواء للخطأ تحت تأثير مزاجنا العابر ، ومؤثرات اللحظة الراهنة ، أو للتوقف نتيجة للمرارة أو العذوبة التى نجدها فى هذا الشىء أو ذاك مما نلتقى به فى طريقنا ، وإنما نمضى قدماً دون تردد أو تأرجح أو تناقض (العالم كإرادة ج ١ ص ٣١٩) .

ونتيجة لهذه المعرفة التى نكتسبها عن طبعنا المعقول أو عن إرادتنا بوجه عام ، يمكننا أن نتخذ فى جميع الأحوال موقفاً لا يتناقض مع هذه الإرادة فى مجموعها ، وأن نتخذ لنا معياراً عاماً للأشياء نقيس به ما لها من قيمة ، وأن نستغل قوانا أفضل استغلال ممكن ، وأن نتجنب المواقف التى يبدو فيها ضعفنا واضحاً جليا ، ونقضى على الأطماع التى لا تصلح قوانا لتحقيقها . وبالاختصار ، طالما كان الفرد هو الصورة الظاهرة لإرادته فمن العبث أن يجعل من نفسه شخصاً آخر غير نفسه ، فإن هذا بالنسبة للإرادة وقوع فى أشنع أنواع التناقض مع نفسها ، وفى استعارته رداء غيره اختيار لإعدام نفسه . فليس أجمل من أن يشعر الإنسان أنه هو نفسه ،

وأن ظاهره لا يختلف عن باطنه[١].

لدينا الآن طبائع ثلاثة : الأول هو الطبع المعقول (تسمية شوبنهور غير ملائمة) وهو ينبع من الإرادة مباشرة ، ومن ثم فهو يتميز بالحرية ولا يخضع لمبدأ العلة الكافية ؛ والثانى ما هو إلا انعكاس للطبع الأول ونتيجة طبيعية له ، وعلاقته به هى علاقة المبدأ بالنتيجة ، ولذلك فهو خاضع لمبدأ العلة الكافية بكل أشكاله ويسميه شوبنهور بالطبع التجريبى ؛ والثالث هو الطبع المكتسب وهو المعرفة المجردة التى يبلغها العقل عن الأرادة فى اصطدامها بالحوادث الخارجية . ففى أى هذه الطبائع تكمن الفردية ؟

لدينا الآن طبع يصدر مباشرة عن الإرادة ، فهو إرادة خالصة وطبع آخر ، يصدر مباشرة عن العقل ، فهو عقل خالص ، وبين هذين الطبعين طبع وسط هو الطبع التجريبى . ولما كانت الإرادة شاملة بحيث لا يمكن أن يوجد خارجها شىء ، ولما كان الطبع المعقول فى البداية لأنه فعل من أفعال الإرادة ، لم نجد بدًّا من أن نلتمس عنده أصل الفردية ، إذ هو الذى يحدد طبيعة كل من الطبعين الآخرين. ثم ألا يقول شوبنهور بأولوية الإرادة على العقل، وأن هذا الأخير مخلوق للإرادة خلقته كيما يقوم على خدمتها، وتنفيذ أوامرها ونواهيها ؟ فإذا استمعنا إلى ما يقوله شوبنهور عن هوية الشخص L'identité de la personne إذ يتساءل : « على أى الأشياء تتوقف هوية الشخص ؟ ليس على مادة جسمه ، فإن هذه تتجدد فى بضعة أعوام . وليس على صورة هذا الجسم ، لأنه يتغير فى مجموعه وفى أجزائه المختلفة اللهم إلا فى تعبير النظرة ، فمن النظرة نستطيع أن نتعرف شخصاً ما ولو مضت سنوات عديدة . وبالاختصار فإنه رغم كل التحولات التى يحملها الزمن إلى الإنسان ، يبقى فيه شىء لا يتغير بحيث نستطيع بعد مضى فسحة طويلة جدا أن نتعرف عليه ، وأن نجده على حاله، وهذا ما نلاحظه أيضاً على أنفسنا . فقد نهرم ما شاء لنا الهرم ، ولكننا نشعر فى أعماقنا أننا ما زلنا كما كنا فى شبابنا ، بل حتى فى طفولتنا . هذا العنصر الثابت الذى يبقى دائماً فى هوية مع نفسه دون أن

---

(١) يظهر العقل فى هذه الحالة كمبدأ للحد من تناقض الإراده ، أو كمبدأ موحد لها unificatrice (راجع ص ٣٠٢ من كتاب « نظرية العقل عند شوبنهور » لمديتش) .

يشيخ أبداً ،، هو بعينه نواة وجودنا الذى ليس فى الزمان ــ وقد يرى الناس عامة أن هوية الشخص تتوقف على هوية الشعور ، فإذا كنا نعنى بهذا الذكرى المترابطة لمسار حياتنا ، فإنها لا تكفى لتفسير الأخرى (أى هوية الشخص) ، وليس من شك أننا نعرف عن حياتنا الماضية أكثر مما نعرف عن رواية قرأناها ذات مرة ، ورغم ذلك فإن ما نعرفه عن هذه الحياة قليل . . فالحوادث الرئيسية والمواقف الهامة محفورة فى الذاكرة ، أما الباقى ، فكل حادثة نذكرها يقابلها آلاف الحوادث التى يبتلعها النسيان ، وكلما هرمنا توالت الحوادث فى حياتنا دون أن تخلف وراءها أثراً . ويستطيع تقدم السن أو المرض ، أو إصابة فى المخ أن تحرمنا كلية من الذاكرة ، ومع ذلك فإن هوية الشخص لا يفقدها هذا الاختفاء المستمر للتذكر. فإنها تتوقف على الإرادة التى تظل فى هوية مع نفسها ، وعلى الطبع الثابت الذى تتمثل به . وهذه الإرادة هى بعينها التى تعير عنادها إلى التعبير المتمثل فى النظرة. والإنسان بقلبه لا برأسه . ولا شك أننا قد تعودنا نتيجة لعلاقتنا بالخارج أن نعتبر الذات العارفة هى ذاتنا الحقيقية ، ذاتنا العارفة التى تغفو فى المساء ثم تختفى فى النوم ، لتتألق فى الغد تألقاً أقوى . ولكن هذه الذات ليست غير وظيفة بسيطة للمخ ، وليست هى ذاتنا الحقيقية . أما هذه ، وهى نواة وجودنا فهى التى تختفى وراء الأخرى ، وهى التى لا تعرف فى قرارتها غير شيئين ، أن تريد ، وأن لا تريد ، أن ترضى أو لا ترضى ، مع بعض الفوارق المعروفة فى التعبير عن تلك الأفعال والتى نسميها «مشاعر وانفعالات وعواطف» . وهى هذه الذات الأخيرة التى تنتج الأخرى ، فهى لا تنام حين تنام تلك . وحينما يقضى الموت على هذه لا يبلغ الموت من الأخرى شيئاً ، وعلى العكس من ذلك كل ما ينتسب إلى المعرفة معرض للنسيان ، فى نهاية بضعة أعوام لا نستطيع أن نتذكر على وجه الدقة حتى أفعالنا التى كانت لها أهمية أخلاقية ، ولا نعرف تماماً وبالتفصيل كيف تصرفنا فى أحد المواقف الحرجة ، أما الطبع ــ الذى ليست الأفعال إلا تعبيراً وشاهداً عليه ــ فلا يمكن أن ننساه ، فهو اليوم كما كان بالأمس . والإرادة فى ذاتها ولذاتها تبقى وهى وحدها الثابتة التى لا تفنى ولا يؤثر عليها تطاول العمر ، لأنها ليست فيزيائية وإنما ميتافيزيقية ، وهى لا تنتمى إلى العالم الظاهرى ، وإنما هى ما يظهر فى الظاهرة . (العالم كإرادة حـ ٣ ص ٥٢ ــ ٥٣) .. . إذا تأملنا هذا النص لم يعد أمامنا

مجال للشك فى أن الإرادة هى معقل الفردية . وهنا يحق لنا أن نتساءل : لماذا يتنوع الجوهر الأخلاقى للأفراد إذا كانت الإرادة هى هى لا تتغير؟ نحن نعلم أن الإنسان منا لا تخلقه الإرادة ويكون هوالتحقق الموضوعى الأول لها ، كما يتخذ هذا المثال مكانه فى أعلى السلم الذى تندرج تحته الكائنات الأخرى ، ولكن هذا المثال idée عام، ويمثل صفات النوع العامة والمشتركة . ولكننا نلاحظ أن ثمة اختلاف جوهرى بين فرد وآخر أو بين الطبائع المعقولة على حد تعبير شوبنهور ، فما مرد هذا الاختلاف؟

أمامنا إجابتان على هذا السؤال : فإما أن نعزو الاختلاف إلى أن الإرادة لا تتحقق فى مثال واحد للإنسان ، وإنما تتحقق فى عدد لا نهائى من المثل يماثل عددا الأفراد ، أى أن لكل فرد مثال على شاكلته ؛ أو أن نبحث عن سر هذا الاختلاف فى عنصر آخر غير الإرادة . والإجابة الأولى لا نظن أن شوبنهور قد لجأ إليها وإن كان قد أشار إليها إشارة عابرة ، لأنه كان يعتبر الأنواع هى بعينها المثل وقد امتدت أو سقطت فى الزمان . فيقول : « بسطت فى الكتاب الثانى هذا الرأى وهو أن الموضوعية المساوية للإرادة باعتبارها الشىء فى ذاته — هى فى كل درجة من درجاتها — المثال الأفلاطونى — وكذلك بينت فى الكتاب الثالث أن مثل الكائنات تقابلها الذات الخالصة للمعرفة ، وبالتالى لا تكتسب معرفة المثل إلا فى حالات استثنائية وفى ظروف ملائمة خاصة تماماً، وفى لحظة واحدة، وعلى العكس من ذلك نجد أن المثال يبدو للمعرفة الفردية، ومن ثم الزمنية ، فى صورة النوع species ، الذى ليس شيئاً آخر غير المثال وقد تكشف وامتد بواسطة دخوله فى الزمان وبهذا يكون النوع هو التحقق المباشر للشىء فى ذاته ، أى إرادة الحياة » . (العالم كإرادة ج ٣ ص ٢٩٥) .

ولكننا نعلم تماماً أن شوبنهور قد جعل من الطبع المعقول — وهو الأحرى بأن نسميه ماهية الفرد أو فكرته — الأساس الذى يُشيّد عليه الطبعان الآخران . ونعنى بهما الطبع التجريبى والطبع المكتسب، وأكد مراراً أن الطبع المعقول فعل مباشر من أفعال الإرادة ، فلا يبقى لدينا إذن مجال للشك فى أن شوبنهور كان يتخذ من الإرادة معقلا للفردية ، وبذلك يبدو لنا البحث عن الاختلاف بين الأفراد خارج الإرادة عبث لا طائل تحته — على الأقل داخل الإطار الفلسفى الذى صنعه شوبنهور ،

ويظل بالتالى السؤال الذى يضعه لنا الاختلاف الجوهرى بين الأفراد بلا إجابة .

وبذلك نقع فى إشكال لا مخرج منه ، أو بالأصح يقع شوبنهور فيه ، وهو يحس به إحساساً خفياً يتمثل فى تلك الفقرة التى أوردناها من قبل ، وهو يلجأ فى حله إلى إجابة لا تقنعه هو نفسه ، وهى أن « العلاقة بين العقل والإرادة » قد تكون هى علة هذا الاختلاف ، ومعنى هذا الحل الالتجاء إلى مبدأ آخر غير الإرادة ، وهو العقل ، والعقل من خلق الإرادة ، وتابع لها ، وهو تركيب إضافى ثانوى فرعى ، بينما الإرادة هى الأصل ، وهى مركز الإشعاع فى نظرة شوبنهور إلى الكون ، فالتجاؤه إلى مبدأ آخر غيرها لحل المشاكل التى تعترضه ، وخاصة هذه المشكلة بالذات يعد ضعفاً كبيراً فى مذهبه، وهو سر هذا الاضطراب الواضح الذى نلمسه فى كثير من المشاكل التى انبثت فى تضاعيف فلسفته .

والآن وقد بينا كيف ينظر شوبنهور إلى الفرد ، وإلى صلته بباقى مذهبه ، وحللنا الطبائع المختلفة التى يتألف منها ، ورأينا علاقة هذه الطبائع بعضها بالبعض الآخر ، سنبين فى الفصول التالية كيف شمر شوبنهور عن ساعديه للقضاء عليه قضاءً مبرماً لا رجعة فيه، وهو يبدأ هذه المحاولة بالقضاء على الطبع التجريبى بما يسميه : الخلاص بالفن .

الفصل الثالث

الفرد والمثل

تخضع معرفتنا بالأشياء — من حيث أننا أفراد — لمبدأ العلة الكافية، فإذا أردنا أن نبلغ إلى معرفة المثل[1] ، كان لابد لنا من نوع آخر من المعرفة لا يخضع لهذا المبدأ . وهذا النوع من المعرفة ليس من الممكن بلوغه إلا إذا أصاب الفرد تغيير شامل أساسى يماثل التغيير الذى يدخل على طبيعة الأشياء ، وهذا التغيير الذى يصل بالذات إلى معرفة المثل ينزع عنها صفة الفردية ، فلا تعود فرداً[2] .

وقد أشرنا من قبل إلى أن العقل خادم للإرادة ، ومن ثم فإن المعرفة وسيلة من وسائل الإرادة لبلوغ غايتها فى الفرد ، وهى المحافظة على بقائه ، وأشباع حاجاته المتعددة ، وبالاختصار فإن المعرفة فى خدمة الإرادة ، أو بمعنى آخر هى فى خدمة الجسم ، فما الجسم إلا الإرادة وقد تموضعت objectivée إذا صح هذا التعبير ، ولما كان الفرد ينظر إلى جسمه باعتباره موضوعاً بين الموضوعات ، ويرى ارتباطه معه بعلاقات معقدة تخضع لمبدأ العلة الكافية ، فالنظر إلى هذه الموضوعات يقوده عن طريق مباشر أو غير مباشر إلى الجسم وبالتالى إلى الإرادة ، وهكذا تتطلع المعرفة الإنسانية إلى إدراك العلاقات بين الأشياء — وفقاً لأشكال مبدأ العلة الكافية وهى : الزمان والمكان والعلية ، فمن وجهة النظر هاتيك — ومنها وحدها يهتم الفرد بالأشياء لأنها ترتبط بإرادته . وهذا النوع من المعرفة لا يحيط من الأشياء سوى علاقاتها ، وأنها موجودة فى هذه اللحظة ، وفى ذات المكان ، وبين تلك الأشياء الأخرى ، وبفضل بعض العلل ، وأنها تتصف بصفات معينة ، وبعبارة

---

(١) يستعمل شوبنهور كلمة مُثُل بالجمع فيقول idées ، وقد أعلن ذلك فى سنة ١٨٧٦ فى خطاب أرسله إلى تلميذه فراونشتات قائلا : إنه يفضل الجمع حتى لا يختلط هذا المصطلح مع المثال الأفلاطونى والشىء فى ذاته . الكنتى ، والمثل ليست حقائق وهمية وإنما صور ثابتة ودائمة تمثل موضوعية الظواهر ولكننا نتساءل بدورنا كيف يمكن للمثل وهى خارج الزمان والمكان أن يكون لها دوام وعدد وأبدية ؟ وهذا النقد قد فطن إليه فوكونيه فى كتابه المذكور آنفاً ص ٣٨٠ — ٣٨١ .

(٢) العالم كإرادة وتمثل جـ ١ ص ١٨١ .

أخرى هو لا يعرفها إلا بوصفها أشياء جزئية ، فإذا قضينا على تلك العلاقات أفلتت منه فى الوقت نفسه الأشياء نفسها ، لأنه لا يعرف منها غير تلك العلاقات ، وما العلم إلا المعرفة بتلك العلاقات البحتة ، وهو لا يفترق عن المعرفة العادية إلا فى الشكل ، فالعلم مُنَظَّم بينما تلك المعرفة غير منظمة .

وللتحرر من هذه العبودية التى يرسف فيها العقل ، لابد للفرد من قدرة غير عادية ، إذ أنه سيقضى على فرديته فلا يعود فرداً ، وإنما ذاتاً عارفة صرفة [1] قد طرحت عنها أغلال الإرادة ، وانصرفت عن البحث عن علاقات الأشياء وفقاً لمبدأ العلة الكافية ، وعكفت على تأمل الأشياء فى ذاتها مستقلة عن كل علاقة . وبعبارة أخرى حين يفقد الفرد نفسه فيما يتأمله وينسى إرادته ، فلا يصبح غير ذات صرفة ، ومرآة صافية تنعكس عليها الأشياء ، وكأنما لا وجود لغير الأشياء وحدها دون الفرد الذى يتأملها ، وحتى يستحيل التمييز بين الذات والحدس بعد أن أصبحا شيئاً واحداً وشعوراً واحداً لا تشغله غير رؤية فريدة حدسية . فإن هذا الذى تعانيه النفس لا يمكن أن يكون الشىء الجزئى باعتباره جزئياً ، وإنما المثال أو الصورة الخالدة ، أو الموضوعية المباشرة للإرادة objectité immédiate de a volonté

وفى هذه الحالة التأملية الخالصة يصبح الشىء الجزئى مثلا لنوعه ، وينعدم الفرد ليستحيل ذاتاً صرفة [2] لأن الفرد باعتباره فرداً لا يعرف غير الأشياء الجزئية . بينما الذات الخالصة لا تعرف غير المثل [3] .

فالفرد العارف باعتباره فرداً ، والشىء الجزئى الذى يعرفه يقعان دائماً فى مكان بعينه ، وزمان بعينه ، فهما ليسا سوى حلقتين فى سلسلة العلل والمعلومات ، أما الذات العارفة الخالصة ومتضايفها من المثل ، فإنهما يتحرران من أشكال مبدأ

---

(١) إن خروج العقل على الإرادة واستعلاءه عليها يفضى حتما إلى القضاء على الفردية وعلى كل مايتصل بها من زمان ومكان وكثرة فى الأشياء ، وبالتالى على كل ألم وبؤس وحزن .. إلخ (راجع Méditch الكتاب المذكور ص ١٨٠) .

(٢) العالم كإرادة جـ ١ ص ١٨٤ .

(٣) يشبه شوبنهور فى هذا الجزء من فلسفته اسبنوزا إلى حد كبير . فاسبنوزا يعتقد أن العقل أبدى حينما ينظر إلى الأشياء خارج الزمان أى من وجهة نظر الأبدية subs pecie aeternitatis ومن هذه المعرفة عند اسبنوزا تتولد راحة النفس ، أو أعظم سرور ممكن فى هذه الحياة ، كما يتولد عنها فى أنفسنا حب الله حباً عقلياً خالصاً ، وتصل بنا إلى الكمال والفضيلة والسعادة (فوكونيه ص ٢٠١) .

العلة الكافية ، فلا معنى عندهما للزمان أو المكان أو الفرد الذى يَعْرِف أو الشىء الذى يُعرف ، وهنا تظهر الموضوعية ، وهذه تحتوى فى داخلها على الذات والموضوع معاً ، فهما شكلها الوحيد ، ولكنها تحدث بينهما توازناً كاملا ، فمن جهة نجد أن الموضوع ليس إلا تمثلا للذات ، والذات التى تبتلع فى موضوع الحدس تصبح هذا الموضوع نفسه[١] ، بعد أن أصبح الشعور هو الصورة الواضحة لذلك الموضوع من جهة أخرى . وتستطيع الذات عندئذ أن تستعرض درجات موضوعية الإرادة الواحدة تلو الأخرى ، وأن ترى العالم كتمثل فحسب ، بعد أن خلعت عنه الكثرة التى تظهر فيها المثل لتظهر فى صورة الأشياء الجزئية . والإرادة فى كلتا الحالتين سواء فى حالة الكثرة — أى حالة الأشياء الجزئية — أو فى حالة المثل — هى الشىء فى ذاته ، ولكنها فى الأولى موضوعية غير كاملة ، وفى الثانية موضوعية كاملة .

ونحن نعلم أن الإرادة مستقلة عن التمثل وعن أشكاله جميعاً . وهى هى فى الموضوع المتأمَّل والفرد المتأمِّل الذى يدرك نفسه باعتباره ذاتاً خالصة سواء بسواء ، فإن الاثنين يختلطان معاً ؛ إذ أنهما الإرادة التى تعرف نفسها . أما الكثرة فإنها لا توجد إلا فى الظاهرة وبفضل أشكال مبدأ العلة وفى العالم بحسبانه تمثلا خاضعاً لأعم الأشكال جميعاً ، وهو التمييز بين الذات والموضوع ، فنستطيع أن نميز بين الفرد العارف والفرد المعروف . فإذا قضينا على المعرفة ، أى العالم كتمثل ، لم تبق غير الإرادة ، ذلك المجهود الأعمى ، أما إذا استحالت الإرادة إلى موضوع وأصبحت امتثالا ، فإنها تضع فى الوقت نفسه الذات والموضوع ، فإذا كانت هذه الموضوعية خالصة كاملة ومساوية للإرادة ، فإنها تضع الموضوع باعتباره مثالا متحرراً من أشكال مبدأ العلة . وتضع الذات باعتبارها ذاتاً عارفة خالصة متحررة من فرديتها ومن عبوديتها للإرادة[٢] .

ونظرية المثل عند شوبنهور هى بعينها نظرية المثل عند أفلاطون[٣] ، فهو

---

(١) يلاحظ فوكونيه أن الفردية مرتبطة عند شوبنهور دائماً بقانون «الذات — موضوع » فإذا اختفت هذه التفرقة فى حالة من حالات التأمل الخالص اختفت بذلك الفردية اختفاء تاماً (نظرية الجمال عند شوبنهور — فوكونيه ص ٣٥) .

(٢) العالم كإرادة جـ ١ ص ١٨٦ .

(٣) يستعير شوبنهور فلسفته الجمالية من أفلاطون وكنت . ويعتقد أدوار فون هارتمان وهو من

يخلع على هذه المثل الوجود الحقيقى ، أما الأشياء الجزئية فهى أوهام وأشباح [١] فإن المثال الواحد يتحقق فى عدد كبير من الظواهر المختلفة التى لا تمثل بالنسبة للفرد غير شذرات متناثرة ، وحالات متعاقبة من وجوده ، ولكنه يستطيع فى النهاية أن يميز بين المثال و بين الشكل الذى عليه يبدو ، فيعرف فى الأول ما هو جوهرى ، وفى الآخر ما هو عرضى . و يضرب شوبنهور على ذلك مثلا بالسحب التى تتلاحق فى السماء ، فإن الأشكال التى تتخذها ليست جوهرية بحال ، ولكن بوصفها بخاراً مرناً فإنها تتجمع وتتفرق وتمزقها ضربات الريح ، هذه هى طبيعتها ، وهذه ماهية القوى التى تتمثل فيها ، أو هذا هو مثالها ، أما أشكالها الجزئية فلا وجود لها إلا بالنسبة للملاحظين الأفراد . وكذلك الجدول الذى ينساب بين الصخور ؛ فأمواجه الصغيرة ، وزبده ، ونزواته كما نلاحظها لا تؤلف غير صفات عرضية لا قيمة لها ، ومع ذلك فإن هذا الجدول يخضع للجاذبية ، ويكون سائلا متحركاً شفافاً لا شكل له ، هذه هى ماهيته أو مثاله ، ولكن إذا كنا ننظر إليه باعتباره فردا فإن الصور التى يتشكل بها هى وحدها التى تلفت أنظارنا . ولكن ليس معنى ذلك أن المُثُل تتألف من كل ما هو جوهرى فى درجات موضوعية الإرادة وتحققها الذى يتبع التعبيرات المختلفة لمبدأ العلة ، فإن هذا كله لا ينتسب إلى ماهية المثال ، ولكنه يقوم فى ملكة المعرفة لدى الفرد ، وليست له من قيمة إلا لديه . وبالتالى نجد أن تاريخ الإنسانية وتعاقب الحوادث وتغير العصور ، وأشكال الحياة الإنسانية التى تختلف وفقاً للبلدان والقرون ، ليس هذا كله غير الشكل العرضى لظاهرة المثل . وما من شىء من هذه التحديدات الجزئية ينتسب إلى المثل التى تتحقق فيها الموضوعية المساوية للإرادة .

ومن استطاع أن يفرق بين الإرادة والمثل من جهة وبين المثل وظواهرها من جهة أخرى ، لم تعد للحوادث الجارية فى هذا العالم دلالة لديه إلا بوصفها علاقات كاشفة عن مثال الإنسان . ولا معنى لها فى ذاتها أو بذاتها ، وأطرحنا ذلك الاعتقاد

أكبر تلاميذ شوبنهور أن أستاذه أستعار نظرية العقل الخالص فى حالة التأمل الجمالى من شلنج . ويؤمن على كلامه بول فابلر (راجع مديتش ص ٢٣٢) والواقع أن نظرية شوبنهور فى الجمال والفن ما هى إلا نظرية فى المعرفة كما سيتضح لنا ذلك فيما بعد .

(١) العالم كإرادة وامتثال ج ١ ص ١٨١ .

الشائع الذى يزعم أن الزمان يحمل إلينا دائماً فى طياته أشياء جديدة[١]. ولا نعزو إليه نهاية أو بداية أو خطة أو تطور أو غاية معينة هى بلوغ أسمى كمال ممكن للجنس البشرى [٢].

وهكذا تصبح ظواهر الزمان وظواهر المكان متساوية القيمة بالنسبة إلى المثال الذى يتحقق فيها ، والذى يظل هو وحده ثابتاً بينما تنساب الحوادث فى تغير مستمر وصيرورة دائمة ، فبالمُثُل تبلغ إرادة الحياة كمال موضوعيتها[٣].

وكما أن العلم يتخذ من الظواهر وعلاقاتها موضوعاً له ، ومن مبدأ العلة الكافية مبدأ له ، فإن الفن يحاول أن يتأملها كما هى فى أبديتها ، وأن يعرف ما هو جوهرى ثابت فى جميع الظواهر ، وأن يتخذ من هذا التأمل مادة للتعبير ، وهذا التعبير يختلف باختلاف الوسائل فيكون إما بالرسم أو الشعر أو الموسيقى . ومهما اختلفت هذه الوسائل فيما بينها فإن مصدرها واحد وهو معرفة المثل ، وغايتها الوحيدة هى الإفصاح عن هذه المحاولة ، وهنا يختلف الفن اختلافاً واضحاً عن العلم ، فإن العلم فى ملاحقته لسلسلة العلل والمعلولات لا يستطيع أن يبلغ غايته ، وإنما يظل فى إحالة دائمة إلى علل أبعد ، وهكذا باستمرار ، فهو لا يعرف الرضا ولا يبلغ الهدف ، بينما يستطيع الفنان أن يجد فى عمله الحد الذى يرضيه فهو ينتزع فى الواقع موضوع تأمله من تيار الظواهر العابرة ، ويسيطر عليه منعزلا أمام ناظريه ، وهذا الموضوع الخاص الذى لم يكن فى تيار الحوادث غير جزء عابر لا قيمة له ، يصبح بالنسبة إليه ما يمثل الكل ، وما يعادل تلك الفكرة اللانهائية التى تملأ الزمان والمكان ، ومن ثم فإن الفن يتشبث بهذا الموضوع الخاص ، ويوقف عجلة الزمن

---

(١) نلاحظ أن كلام شوبنهور فى هذا الباب يتعارض تعارضاً حاداً مع مذهب برجسون القائل بنظرية التطور الخالق L'evolution créatrice . وهذا التطور الخالق هو الذى يحمله الزمان ، كما أنه يعارض بها نظرية هيجل القائلة بتطور الروح أو « الله » على مر الزمان .

(٢) العالم كإرادة ج ١ ص ١٨٨ .

(٣) يقول فوكونيه إن المثل هى وحدها التى تمتلك الفردية الحقة ، ما دامت الإرادة تتحقق فيها برمتها ، وفى كل مرة فى شكل مختلف وفى كل مثال على حدة . ولما كانت المثل غريبة على المكان والزمان فإنها لا يمكن أن تكون موضوعاً للحدس إلا للذات التى تنزع الأنا الأنانية Le moi égoiste أو فرديتها الظاهرة (ص ٣٥٠ من كتاب نظرية الجمال عند شوبنهور) وعلى ذلك يمكن أن نقول إن تأمل المثل ما هو إلا استغراق فى فردية أعمق من فرديتنا ، وهذا ما لم يدركه شوبنهور أو يشير إليه فى فلسفته على الإطلاق .

لتختفى العلاقات جميعاً ، وتبقى المثل التى تؤلف بالنسبة إليه موضوع تأمله . « ومن ثم نستطيع أن نعرف الفن بأنه تأمل الأشياء مستقلة عن مبدأ العلة الكافية »[١]. وهذا التأمل لا نفع فيه ولا غناء من حيث الحياة العلمية ، وهو لذلك يضاد المعرفة العقلية التى تخضع لمبدأ العلة الكافية والتى ينتفع بها الإنسان فى حياته العملية كل الانتفاع . المعرفة الأولى هى المعرفة الحقة كما يراها أرسطو ، بينما الثانية هى التأمل الأفلاطونى . الأولى من عمل العالم ، بينما الثانية من عمل العبقرية . وفى العبقرية نسيان كامل للشخصية وعلاقاتها جميعاً ، فهى اتجاه مضاد للاتجاه الذى يقود إلى الشخصية ومن ثم إلى الإرادة . والعمل الفنى خروج بالفنان لفترة من الوقت من شخصيته ونسيانه لغاياته ومصالحه الخاصة ، لكى يصبح ذاتاً عارفة خالصة ، وعيناً ثاقبة تنفذ إلى سر الكون كوحدة .

ولكى تتحقق العبقرية فى فرد ما ، لابد له من قوة إدراكية cognitive تتفوق تفوقاً كبيراً على القوة الضرورية لخدمة إرادة فردية ، وهذه القوة المتفوقة هى التى تتحرر تماماً لتصبح مرآة صافية ينعكس على صفحتها الكون بأسره . (ولن نفيض فى تحليل العبقرية لأننا سنفرد لها فصلا خاصاً) . بينما لا يهتم الرجل العادى إلا بكل ما يتصل بإرادته من قريب أو بعيد ، ولا يعير التأمل الخالص أى نصيب من العناية ، وإنما يمضى باحثاً عن طريقه فى الحياة ، ولذلك فهو يكتفى بالتصورات المجردة التى تعينه على تصنيف الأشياء التى تصادفه فى طريقه وإدراكها تحت التصور المجرد الخاص بها دون إبطاء . أما معرفة المثل فهى بالضرورة معرفة حدسية intuitive وليست مجردة[٢] . إذ يعاين العبقرى المثل التى تنطوى تحتها

---

(١) العالم كإرادة جـ ١ ص ١٩١ .

(٢) يعترض ريبو على شوبنهور بقوله : « إذا كان التأمل الجمالى فعلا من أفعال العقل ، فكيف يمكن أن يكون خارج الزمان والمكان والعلية ؟ والعقل بغير شكوله لا يعود عقلا ، إنه حينئذ يكون الإرادة . والعقل ليس غير ملكة مشتقة . فإذا اختفت ، ماذا يتبقى ؟ يبقى الشىء فى ذاته أو الإرادة . وأخيراً فإن ما يزيد من الصعوبة هو أن شوبنهور يردد بلا انقطاع أن الفن هو تجاوز وتحرر وقتى من ربقة الإرادة » (ريبو — ص ١٦٣) ونحن نرد على ريبو بقولنا إنه قد أخطأ فى فهم قرارة فكر شوبنهور — وأن شوبنهور قد ساعده على ذلك بما فى مصطلحه الفلسفى من إهمال واضطراب . والواقع أن شوبنهور يقول : إن المعرفة التى بها نصل إلى المثل تختلف فى نوعها اختلافاً كلياً عن المعرفة العقلية التى تخضع لشكول مبدأ العلة الكافية . وقد بينا نحن ذلك بما لا يدع مجالا للشك أو للاعتراضات التى يسوقها ريبو فى هذا الشأن

الأشياء الحاضرة تحت ناظريه ، وبشىء من الخيال ، — وهو ضرورى للعبقرية — يستطيع أن يكمل سلسلة الحوادث والظروف التى أفضت به إلى المثل ، وغالباً ما تكون الأشياء الواقعية نماذج مشوهة للمثل التى تتحقق فيها ، ولكن الفنان لا يراها كما صنعتها الطبيعة ، ولكن كما كان يجب أن تكون ، ولا يقتصر الخيال على هذا المجهود الكمى ، ولكنه يتناول الكيف أيضاً .

فالفرد الفنان لا يخضع فى معرفته لمبدأ العلة الكافية كما بينا من قبل ، بل إنه يتحاشى كل معرفة من هذا النوع رغم ما يسببه ذلك من حيرة له وخسران فى الحياة العملية ، ويتمثل ذلك أبلغ تمثل فى نفوره نفوراً شديداً من الرياضيات ، وذلك لأن الرياضيات تتخذ موضوعها من أهم شكلين للظاهرة ونعنى بهما الزمان والمكان ، وهما ليسا فى الواقع غير تعبيرين عن مبدأ العلة الكافية . فمثل هذه الدراسة تتعارض كل التعارض مع تلك التى تتخذ موضوعها مما هو ثابت فى الظاهرة ، أى من المثل التى تتجرد عن كل علاقة . وكذلك يتنافر المنهج المنطقى للرياضيات مع العبقرية لتعارضه مع كل ما هو حدسى . ولذلك لم يستطع عبقرى فنان أن يجمع بين الفن والرياضة على الإطلاق (ونحن نعترض على رأى شوبنهور هذا ، فإن ليوناردو وافنشى كان ملمّاً بالرياضيات وبسكال كان فناناً فى « أفكاره » وهو الرياضى المعروف) والعكس فى نظر شوبنهور صحيح ؛ فكبار الرياضيين لا يميلون مطلقاً إلى تقدير أعمال الفنانين ويروى شوبنهور هذه النادرة للدلالة على رأيه ، فهناك قصة تروى أن أحد الرياضيين الفرنسيين الممتازين سأل وهو يهز كتفيه بعد أن فرغ لتوه من قراءة « افيجينيا » إحدى مسرحيات راسين « ماذا يثبت هذا كله ؟ » .

وليس من شك أن قدرة الفنان على تجاوز مبدأ العلة وتخطى الأشياء الخاصة لبلوغ المثل ، يمكن أن يوجد منها قدر ضئيل فى الأفراد العاديين مهما يكن هذا القدر ضئيلا . وإلا لم يكن من الممكن دون هذه القدرة أن يتذوقوا الأعمال الفنية

ونحن نميز عند شوبنهور نوعين من العقل ، عقل خاضع لمبدأ العلة الكافية ، وعقل يتحرر من هذا المبدأ . وكان الأحرى بشوبنهور أن يسمى العقل الثانى اسماً آخر حتى لا يقع ريبو وغيره من المؤرخين فى هذا الخطأ ، فيسميه « بالوجدان » مثلا .

أو يكترثوا بكل ما هو جميل وجليل، ولأصبحت هاتان الكلمتان خاليتين من المعنى .

فالأفراد جميعاً يستطيعون ولو للحظة عابرة أن يستخلصوا المثل من الأشياء الجزئية ، وأن يسموا فترة من الزمن فوق فرديتهم وأشخاصهم ، وتختلف عنهم العبقرية فى أنها تملك هذه القدرة بدرجة أعلى من ذلك كثيراً، وأن تتمتع بها فى صورة أطول استمراراً ، وهذه الميزة هى التى تمنح للعبقرية القدرة على نقل إحساسها إلى الناس ، والتعبير عن المثل التى بلغتها بالتأمل الطويل . ومن ثم فإن المثال يظل ثابتاً لا يتغير ، وكذلك المتعة الجمالية سواء صدرت عن عمل فنى أو عن التأمل المباشر للطبيعة والحياة . وليس العمل الفنى فى هذه الحالة إلا وسيلة لتيسير إدراك المثل، هذا الإدراك الذى يكون المتعة الجمالية ، وكأنما يعيرنا الفنان عينيه لننظر بهما إلى العالم .

رأينا إذن كيف يتكون التأمل الجمالى من عنصرين متضايفين :

فالعنصر الأول هو الموضوع لا بصفته الجزئية ، ولكن فى صفته المثالية الأفلاطونية ، أى كشكل دائم للنوع [1] الذى تندرج تحته الأشياء والعنصر الثانى هو الشعور العارف لا بوصفه فرداً ، ولكن بوصفه ذاتاً خالصة مجردة عن كل إرادة ، وسنرى الآن أن المتعة الجمالية التى تتولد من تأمل الجميل تصدر عن هذين العنصرين .

فنحن نعلم أن الإرادة تتولد عن حاجة أو حرمان أو بمعنى آخر عن ألم ، وإشباع هذه الحاجة يضع حداً لها ، ولكن إذا أشبعت حاجة لم تشبع عشر حاجات أخر ، والحرمان يظل دائماً ، بينما الإشباع يمضى سريعاً ، وحينما تجد الحاجة ما يشبعها أفسحت مكاناً لحاجة أخرى جديدة وهكذا دواليك . وبذلك لا يمكن للإنسان أن يرضى أو يقنع طالما أن حاجاته لا نهائية ، وكأنه شحاذ تلقى إليه بلقمة قد تسد رمقه اليوم لتطيل عذابه غداً . وطالما امتلأ شعورنا بنداء الإرادة وظللنا عبيداً لدوافع الرغبة ، وللآمال والمخاوف الملحة المتصلة التى تصدر عنها ، فلا مندوحة لنا عن العذاب ، ولا أمل لنا فى سعادة دائمة ، أو راحة طويلة الأمد ، وما أشبه من تستعبده الإرادة باكسيون Ixion الذى يرتبط بعجلة تدور دائماً وأبداً . . .

---

(١) الجمال هو أسمى تعبير من الخصائص النوعية spécifique أى كلما اقترب الفرد من النوع وترك وراءه الخصائص الفردية اقترب بذلك من المثل أى من التعبير الصحيح عن الإرادة . والجمال الإنسانى هو أسمى أنواع الجمال لأن المثال الإنسانى أعلى أنواع المثل وأعلى درجات موضوعية الإرادة (راجع نظرية العقل عند شوبنهور لمديتش ص ٢١٢) .

وقد يعتمل فى نفوسنا دافع داخلى ، أو يصيبنا حادث خارجى يحملنا بعيداً عن تيار الإرادة اللانهائى الجارف ، وينزع عن المعرفة عبوديتها للإرادة ، ويحوّل انتباهنا عن دوافعها الجائعة لنرى الأشياء فى ضوء جديد مستقلة عن علاقاتها بالإرادة ، وبطريقة غير ذاتية ، وإنما موضوعية صرفة ، ويستغرق الفرد فى الأشياء بوصفها تمثلات فحسب ، لا بوصفها دوافع ، وفجأة تلوح لنا تلك الراحة التى بحثنا عنها طويلا فكانت تفلت دائماً من أيدينا ، ونشعر بسعادة غامرة كاملة ، وتتوقف فجأة عجلة اكسيون عن الدوران ونلقى أنفسنا ، وقد بلغنا تلك الحالة المثلى الخيالية من الألم والتى يسميها أبيقور بالخير الأسمى[١].

وهذه الحالة التى تختفى فيها الفردية اختفاء تامًّا يمكن أن تحدث فى أى فرد وفى أية لحظة ، حينما تتفوق فيه المعرفة على الإرادة ، وهى هذه الحالة التى نراها واضحة كل الوضوح فى لوحات الرسامين الهولنديين الذين استطاعوا تأمل الأشياء التافهة فى عيان موضوعى خالص ، فكانت لوحاتهم شاهداً خالداً على موضوعيتهم ، وسكينة أرواحهم وصفائها . ولا يستطيع أى إنسان وهب شيئاً من الذوق أن ينظر إلى هذه اللوحات دون أن تبعث فى نفسه العاطفة قوية عميقة .

بيد أن هذه القدرة الداخلية التى يتمتع بها الفنان ليخلق مثل هذا التأثير تجد من الأشياء الخارجية ما ييسر لها مهمتها ، ويمهد لها طريق التعبير ، فإن فى الطبيعة من الجمال ما يدفعنا إلى التأمل[٢] ، ويغرينا بالإبداع ، ويرغمنا على التحرر ولو لحظة قصيرة من أسر الإرادة لننعم بالمعرفة الخالصة . وأينا تهاوت عليه المصائب وأثقلته الهموم ثم مدّ بصره إلى الطبيعة ، فلم تتجدد آماله ، وتنقى روحه ، وينشرح صدره ؛ فإننا فى اللحظة التى نتجاهل فيها الإرادة ، ونستغرق فى المعرفة الموضوعية الخالصة ، نلج عالماً جديداً لا تصحبنا فيه هموم الإرادة ومخاوفها ، ونترك الفرد عند عتبته لنصبح ذاتاً خالصة . ولكن من ذا الذى يستطيع أن يبقى طويلا فى

---

(١) كيف يمكن أن نشعر بأية متعة حينما نتأمل المثل ؟ أليست هذه المثل تعبيراً مباشراً عن الإرادة أو هى الموضوعية الأولى لها ؟ وإذا كانت الإرادة شرًّا فى نظر شوبنهور ألا يقودنا ذلك بالتالى إلى القول بأن المثل شر أيضاً ؟ — والواقع أن شوبنهور لم يستطع أن يفسر المتعة الجمالية على أساس ميتافيزيقى صحيح .

(٢) كيف نميز فى الطبيعة بين الجمال والقبح ؟ يجيبنا شوبنهور على ذلك بأن هذا التمييز فطرى قبلى a priori وهذا التمييز يمكن أن يصل إلى الحد الذى نستطيع معه أن نحدد ما يكن فى الطبيعة نفسها من عيوب تشوه من المثل الحقيقية أو من الموضوعية الأصلية l'objectivation originale (راجع نظرية العقل عند شوبنهور . لمديتش ص ٢١٥) وكأن شوبنهور يعود بنا إلى نظرية التوليد السقراطية !

تلك الأعالى ؟ إن علاقة بسيطة بين الشيء الذى نتأمله وبين إرادتنا أو بين فرديتنا تكفى لكى نسقط من هذه العلياء ، ويفسد السر الذى عشنا فيه ، ونعود إلى العالم الذى يسيطر عليه مبدأ العلة الكافية بكل آلامه ومتاعبه . ولعل السواد الأعظم من الناس يعيشون على هذه الحالة الأخيرة ، فتظل معرفتهم فى خدمة الإرادة دائماً ، أما كل ما لا ينفعهم فإنهم لا يلتفتون إليه ولا يعيرونه اهتماماً ، وقد تبدو لهم أجمل المناظر غريبة باردة غثة معادية لا غناء فيها .

وهذه المتعة الخالصة التى تنشأ عن التأمل المتحرر من قيود الإرادة هى بعينها التى تضفى على الماضى البعيد سحراً بعيداً ، وتعرض علينا الأشياء الغابرة فى أضواء باهرة ، فإن استعراضنا للأيام البعيدة والذكريات القديمة لا يسوق أمام خيالنا غير الأشياء والموضوعات التى مضت لا الإرادة الجائعة التى صاحبتها ، فإن الخيال إن أعاد إلينا ذكرى الإرادة أفسد علينا هذه المتعة الخالصة واستدعى ما يلازم الإرادة من آلام وحرمان . . الإرادة إذن منسية حينما ينشط الخيال ، لأن الخيال لا يثير غير الجانب الموضوعى من الذكرى ، ولا يثير الجانب الفردى أو الذاتى أبداً .

والواقع أننا نستطيع بواسطة الأشياء الحاضرة والغابرة أن نتغلب على الشرور والآلام جميعاً ، وذلك بأن نرتفع إلى التأمل الخالص لهذه الأشياء ، وبأن ننتزع أنفسنا منها ، ونقضى على هذه « الأنا الحزينة » — على حد تعبير شوبنهور — لنصير ذواتاً عارفة ، وفى هوية مع هذه الأشياء نفسها ، وتغدو بذلك تعاستنا غريبة على هذا العالم الجديد الذى لا نرى فيه غير تمثلات فحسب ، بينما تختفى الإرادة اختفاء مؤقتاً .

فالشرط الذاتى للمتعة الجمالية هو فى تحرر المعرفة من قيود الإرادة ، ونسيان « الأنا الفردى » le moi individuel ، وإحالة الشعور إلى ذات عارفة خالصة رمت عن كاهلها كل ما تستتبعه الإرادة من أشكال كالزمان والمكان والكثرة . ويلح شوبنهور فى أن أحد الشرطين — وهما الذاتى والموضوعى — لا يمكن أن يوجدا منفصلين ، فهما متضايفان دائماً ، يستلزم أحدهما الآخر بالضرورة .

ولإيضاح الجانب الذاتى من المتعة الجمالية يحلل شوبنهور شعوراً يتصل به اتصالا وثيقاً وينشأ عن حالة من حالاته ونعنى به الشعور بالجليل . وقد بينا فيما سبق

أن الطبيعة تضم بين جنباتها من الأشياء ما يغرى بالتأمل الجمالى ويدعو إليه ، فيشعر الإنسان أنه مسوق إلى الإعجاب سوقاً بجمال ما يرى من مشاهد وألوان ، وكأن الطبيعة تمنح نفسها للإنسان كما تكشف له فى أشكالها البديعة وصورها الفاتنة عن المثل التى تعبر عن نفسها فى تلك الأشكال وهذه الصور . وهنا يجد الإنسان من الطبيعة عوناً له على التحرر من عبودية الإرادة ، وعلى التخلى عن قيودها وأغلالها القاسية . . . ولكن ، فلنفترض أن هذه الأشياء فى أشكالها ذات المعانى الخصبة والتى تدعونا إلى التأمل الجمالى قد اتخذت من الإرادة فى شكلها الموضوعى أى الجسم الإنسانى موقفاً عدائياً ، بل هددت هذا الجسم نفسه بالتحطيم رغم ما قد يبذله من مقاومة يائسة ، وأنذرته بالعدم إذا قورن بما فى الطبيعة من قوى جبارة هائلة ، ولنفترض أيضاً أن الإنسان لم يلتفت إلى هذا العداء الذى تجابهه به الطبيعة رغم إدراكه له ، بل جرد نفسه من الإرادة وعلائقها ليستغرق بكليته فى التأمل والمعرفة ، مرعياً نظره إلى المثل التى تتبدى فى هذه القوى العارمة الجامحة — المثل العارية عن كل علاقة ، وهو فى هذا التأمل يرتفع فوق نفسه وفوق شخصيته وفوق إرادته ، بل فوق كل إرادة (العالم كإرادة ص ٢٠٨) . . . فى هذه الحالة تمتلئ نفسه غبطة وشعوراً بالجلال ولهذا السبب كانت كلمة الجلال والغبطة مشتقة من أصل واحد ، فالجليل يسمى بالألمانية Erhaben والغبطة تسمى Erhebung .

وبهذا التحليل يتضح لنا الاختلاف بين الجميل والجليل ؛ ففى حضور الجميل تكون المعرفة بلا صراع أو مقاومة ، وعلى العكس من ذلك نجد أن الجليل يصاحبه الصراع والمقاومة لكى يتحقق الشرط الأول — ونعنى به الشرط الذاتى — للشعور بالمتعة الجمالية ، إذ ننتزع أنفسنا عنوة واقتداراً من علائق الموضوع الذى نعلم مقدار خطره على الإرادة — فنسمو بوثبة مليئة بالحرية والإدراك ، وقد لا يكفى الإدراك وحده لوثبتنا بل يجب المحافظة عليها لأنها مصحوبة بآثار مستمرة تذكرنا بالإرادة — لا بالإرادة الخاصة الفردية كالخوف أو الرغبة ولكن بالإرادة الإنسانية عامة من حيث إنها موجودة فى التعبير عن موضوعيتها أى فى الجسم الإنسانى .

وعلى العكس من ذلك إذا امتلأت نفس الإنسان بفعل إرادى كالخوف أو القلق ، أصبح التأمل الخالص مستحيلا ، وأصبحت للإرادة الفردية اليد العليا ،

إذ يُشْغَل الفرد فى هذه الحالة بالتخلص من هذه الأخطار التى تهدد كيانه ، فتنحسر كل الأفكار الأخرى عن عقله .

والشعور بالجليل يمكن أن يتحقق على درجات متفاوتة فى الشدة والقوة ونحن نعرف أن الجلال والجمال يتفقان فى الشرط الأساسى الأول وهو التأمل الخالص المجرد عن الإرادة ومعرفة المثل التى تنشأ بالضرورة عن هذا التأمل ، ويختلفان فى أن الجليل يضاف إليه شرط واحد آخر هو أن الارتفاع عن العلاقة القائمة بين الشىء موضوع التأمل وبين الإرادة وهى العلاقة المشوبة بالعداء — هذا الارتفاع يتم فى شىء من المجهود والمقاومة . ويتبع ذلك أن بين الشعور بالجمال والشعور بالجلال درجات عدة ، وفقاً لقوة هذا الشرط الإضافى أو ضعفه ، تميزه أو غموضه ، بعده أو قربه . إلخ . . .

ولنبدأ بأضعف درجات الشعور بالجلال ، فنتخيل الشمس وهى مصدر الحرارة والنور معاً إذ ترتبط بالإرادة من جهة لأن الحرارة شرط ضرورى للحياة ، وبالعقل من جهة أخرى لأن النور هو رمز المعرفة — نتخيل الشمس وقد شارفت على الغروب فى يوم من أيام الشتاء القاسية ، وأرسلت أشعتها الغاربة ، فانعكست على كتل الصخور الضخمة ، وأنارت الكون بضوء شاحب دون أن تبعث الدفء فى الأوصال ، فكانت بذلك موضوعاً للتأمل دون أن تكون ذات نفع للإرادة ، ومع ذلك فإننا إذا تذكرنا فى غموض أن هذا الغروب نفسه هو الذى يحرمنا من الدفء — مصدر الحياة — نكون بذلك قد سمونا إلى حد ما فوق منافع الإرادة ، ويستلزم الاحتفاظ بهذه الحالة التأملية الخالصة شيئاً من المجهود الضئيل ، وهذا المجهود هو الذى يجعلنا ننتقل من نطاق الجمال إلى نطاق الجلال . . وإن تكن هذه الصورة هى أدنى درجاته .

فلننتقل من هذا المنظر إلى مكان مستوحش ، يمتد فيه الأفق إلى غير نهاية ، وتصفو السماء فلا تشوبها سحابة واحدة ، والأشجار والنباتات ساكنة تماماً ، ولا وجود لحيوان أو إنسان أو مياه جارية ، والصمت عميق ينيخ على المكان . . مثل هذا المكان يدعونا إلى التأمل المتحرر من الإرادة ومطالبها ، ولكنه فى الوقت نفسه يبعث فينا الشعور بالجلال . إذ أنه لا يقدم للإرادة موضوعاً لرضاها أو سخطها

فلا يبقى للإنسان إلا التأمل ، أما من لا يجد فى نفسه القدرة على ذلك فإنه يشعر بإرادته عاطلة دون أن يحل شيء آخر محل هذا التعطيل ، وبذلك يلتهمه الملل . وكأن هذا المنظر مقياس لقيمتنا العقلية ، أو محك لقدرتنا على احتمال الوحدة أوعدم احتمالها ،فنحن إذن نبذل مجهوداً، مهما يكن ضئيلا للاحتفاظ بحالة التأمل الخالص ، وإلا التهمنا الملل ، ولذلك كان هذا المنظر موحياً للشعور بالجلال فى صورة ما زالت ضعيفة .

ولنتصور الآن هذا المكان نفسه ، وقد تعرى عما فيه من أعشاب ، فليس فيه سوى صخور جرداء ، وهنا يعترضنا القلق لانعدام كل أثر للطبيعة العضوية الضرورية لكياننا ، وتبدو الصحراء فى صورة مخيفة ، وتصبح فى حالة تدعو إلى الرثاء ، فلا نستطيع أن نرتفع إلى درجة التأمل الخالصة إلا على حساب القضاء على حاجات الإرادة ، وما دمنا فى حالة التأمل هاتيك ، فإن الشعور بالجلال يطغى على كل ما عداه .

وهنا منظر آخر يرسم لنا صورة أوضح للشعور بالجلال فى درجة أعلى من درجاته : الطبيعة ثائرة ، والعاطفة تزأر ، والسماء ملبدة بالسحب السوداء المتوعدة ، والصخور الضخمة الجرداء تكاد تسد من دوننا وجه الأفق ، والماء ينهمر فى عنفوان ، والصحراء فى كل مكان ، وللريح أنين خلال الشعاب ، فهاهنا عيان يكشف لنا عن اعتمادنا على الطبيعة العادية وصراعنا وإياها ، وعن سحق إرادتنا ، ولكن طالما لم يطغ القلق الشخصى ، وطالما بقى التأمل الجمالى ، فإنها الذات العارفة الخالصة التى تجيل إبصارها فى غضبة الطبيعة وفى صورة الإرادة المنهزمة ، فلا تبالى وهى فى حالة خلو من الانفعال ، وقد سيطر عليها عدم الاكتراث — إلا التعرف على المثل فى الموضوعات نفسها التى تهدد الإرادة وتفزعها ، وهذا التقابل نفسه هو الذى يبعث فينا الشعور بالجلال .

وإن هذا التأثير ليشتد ويقوى حينما تتصارع العناصر المنطلقة فى صورة هائلة أمام أعيننا ، فالشلال الذى تدوى مياهه حتى لا نستطيع أن نسمع أصواتنا نفسها ، أو منظر البحر الذى نراه من بعيد وقد أصطخبت أمواجه بفعل العاصفة ، وأضواء البرق تنفذ خلال السحب الكثيفة بينما طغت أمواج الرعد على زمجرة البحر

وزئير العاصفة ... فأمام مثل هذا المنظر الرهيب يتكشف للإنسان وجوده المزدوج ، فبينما يرى نفسه فرداً أو ظاهرة عابرة من ظواهر الإرادة قابلة لأن تسحقها عناصر الطبيعة الثائرة سحقاً دون أن تجد لها ملاذاً أو حصناً ، فإنه يشعر بنفسه فى هذا الوقت أيضاً كذات عارفة خالدة ، وإنه شرط للموضوع وبالتالى للكون بأسره ، وإن صراع الطبيعة ليس غير تمثله الخاص ، وإنه فى استغراقه فى تأمل المثل حر مستقل عن كل إرادة أو تعاسة ، وهذه أعلى درجة من درجات الشعور بالجلال لأنها تنشأ من رؤية العدم — إن كان من الممكن أن يرى العدم — وهو يهدد الفرد .

وهذا الشعور بالجلال يمكن أن ينشأ أيضاً أمام بناء ضخم يتضاءل الفرد بإزائه ، وهذا ما يسميه كنت بالجلال الرياضى ، بينما الجلال الذى سبق وصفه يسميه شوبنهور بالجلال الحركى dynamique؛ وهذا النوع من الجلال أعتقد أن شوبنهور لم يفيه حقه من الدراسة فإنه يختلف عن الجلال الحركى بأننا لا نشعر فيه بمقاومة من جانب الإرادة ، وكل ما فى الأمر أن الإنسان يشعر بضآلته وتفاهته إذا قيس إلى هذه الكتل الضخمة من الأحجار التى تطاول السماء ، أو إلى هذه الأكوان الهائلة الممتدة فى المكان والتى يستحيل الفرد أمامها إلى عدم لا قيمة له . فالشعور ها هنا حدس مباشر intuition direct يخلو من كل مقاومة .

وإذا تعمقنا الشعور بالجلال إزاء الآثار الفنية الهائلة التى شيدها الإنسان بيديه كالأهرامات مثلا ، عثرنا فيه على الشعور بالفردية شعوراً واضحاً ، فهذه الآثار إن دلت على شيء فإنما تدل على عظمة الإنسان وجبروته ، فهى تعود بنا إلى الفردية من حيث أراد شوبنهور أن يقضى عليها ، وقد أشار شوبنهور إلى ذلك فى هذا النص ، وإن لم يدرك ما يمكن أن يجره عليه من مشكلات إذ يقول : « فلنفترض أننا قد استغرقنا فى تأمل لا نهائية العالم فى الزمان والمكان ، سواء فى كثرة الأجيال الماضية والمقبلة ، أو فى أثناء الليل حينما تكشف لنا السماء عن أكوان لا حصر لها أو أرهقت شعورنا رحابة الكون إن صح هذا التعبير ، فى هذه الحالة نشعر أننا تضاءلنا حتى العدم ، وكأفراد ، وأجسام حية ، وظاهرة عابرة للإرادة نشعر أننا لسنا سوى قطرة فى المحيط أى أننا نختفى ونسيل فى العدم ولكننا نشعر فى الوقت نفسه فى مقابل وهم عدمنا ، وفى مقابل هذه الأكذوبة المستحيلة —

شعوراً مباشراً يكشف لنا عن أن هذه العوالم لا وجود لها إلا فى تمثلنا وأنها ليست غير تغيرات للذات الأبدية فى معرفتها الخالدة : إنها ليست إلا ما نشعر به فى أنفسنا حالما ننسى فرديتنا ، وبالاختصار إنه يستقر فينا ذلك الذى يكون السند الضرورى الذى لا غنى عنه للعوالم كلها ، وللأزمان كلها ، وعظمة العالم التى أخافتنا منذ لحظة تستقر الآن صافية فينا ، وانتفى بذلك خضوعنا لها ، فإنها هى التى تعتمد علينا الآن » (العالم كإرادة ص ١ ص٢١٣) . فلولا شعورنا أن هذ العظمة من تمثلنا لما أحسسنا بالجلال ، فالشعور بالذات إذن يختلط بالشعور بما فى الكون من رجاحة وعظمة أو بما فى الأثر الفنى الضخم من جبروت وإتقان لكى يتولد عن ذلك الشعور بالجلال .

ولنظرية الجلال تطبيق آخر فى مجال الأخلاق فيما نسميه بالطبع أو الخلق الجليل caractère sublime . فالإرادة فى مثل هذه الشخصية لا تستسلم لما يمكن أن يقضى عليها ، وإنما تجعل للمعرفة دائماً اليد العليا ، ومثل هذه الشخصية تتأمل الناس تأملا موضوعيًّا خالصاً دون أن تحسب حساباً لما يمكن أن يقوم بين إرادته وإرادة غيره من علاقات ، فهو يشاهد رذائلهم أو بغضهم له وجورهم عليه دون أن يبادلهم شيئاً من ذلك ، ويلمح سعادتهم دون أن يأكله الحسد، وقد يرى فضائلهم دون أن تشعر بما يدفعه إلى الارتباط بهم ، وهو يتأمل جمال النساء دون اشتهاء ، هى أشبه بشخصية هوراشيو كما يصفها « هملت » . لقد كنت فى معاناتك لكل شىء ، كرجل لم يعان شيئاً ، فقد تقلبت مصائب الدهر وخيراته بروح واحدة . « فهو فى هذه الحالة لم يعد موضوعاً للعذاب ، وإنما ذاتاً للمعرفة» (العالم كإرادة جـ١ ص ٢١٤) وسنعود إلى الكلام عن هذا الموضوع فى الفصل الخامس .

* * *

ومما سبق يمكن أن نوجه النقد إلى شوبنهور فى ثلاث نقاط فيما يختص بفكرته عن المثل وعن الفن .

١ ــ المثل تعبير مباشر عن الإرادة ، ولا يمكن أن يكون هذا التعبير أفضل مما يعبر عنه ؛ بمعنى أنه ما دامت الإرادة شرًّا ، فلا بد أن تكون المثل شرًّا بدورها

فكيف يمكن أن يقود تأملها إلى الخير ؟

٢ ـ رأينا أن تأمل المثل عملية عقلية صرفة عند شوبنهور ، ومن هذا التأمل يكون الفن . والواقع أن الفن لا يمكن أن يكون شيئاً عقلياً صرفاً ، وإنما يمتزج به اللامعقول امتزاج المعقول أو بعبارة أخرى يمتزج الشعور باللا شعور .

٣ ـ هذا التأمل الجمالى الذى يقضى فيه الإنسان على فرديته يحتاج من الإنسان إلى وثبة إرادية من الفرد ، فكأننا بذلك نلجأ إلى الإرادة من حيث أردنا القضاء عليها .

وستتضح هذه الثغرات فى مذهب شوبنهور أكثر فأكثر حينما نبحث فى الفصل التالى عن معنى العبقرية فى مذهبه .

الفصل الرابع

العبقرية

أفردنا للعبقرية فصلا خاصًّا لأنها نمط خاص من الأفراد يتميز بصفات نادرة ، كما أنها أنموذج للفرد الذى استطاع أن يحرر عقله من ربقة الإرادة فى لحظات معينة هى لحظات التأمل الموضوعى . وثمة سبب آخر — وإن لم يكن جوهريًّا بالنسبة لبحثنا هذا — هو اهتمام شوبنهور بموضوع العبقرية اهتماماً لم يسبقه إليه أحد ، وإخضاعه هذه النظرية لروح مذهبه العامة .

وترتبط نظرية شوبنهور فى العبقرية ارتباطاً وثيقاً بنظريته فى المعرفة ؛ إذ أن العبقرى عنده لايتميز عن سائر الناس إلابالمعرفة ، المعرفة الحدسية intuitive التى ينفذ بها إلى أعماق الأشياء بحيث يصبح هو وإياها شيئاً واحداً . . « إن ماهية العبقرية يجب أن تتألف من الكمال والطاقة فى المعرفة الحدسية »[1] . وفى هذه المعرفة تختفى تلك التفرقة بين الذات والموضوع التى تنتمى إلى مبدأ العلة principe de raison ، فعندما ترتفع بقوة العقل بحيث نمتنع عن اعتبار الأشياء بالطريقة المبتذلة ، وعند ما نتوقف عن البحث على ضوء التعبيرات المختلفة لمبدأ العلة عن علاقات الأشياء فيما بينها ، تلك العلاقة التى تستحيل فى نهاية الأمر إلى علاقة الأشياء بإرادتنا ، أى عندما لا نعتبر المكان أو الزمان أو الكيف أو ما وراء الأشياء من منفعة وإنما ننظر إلى طبيعتها فحسب ، وعند ما لا نسمح أيضاً للفكر المجرد أو لمبادئ العلة أن تحتل شعورنا ، وإنما بدلا من ذلك نلتفت بقوة الروح نحو « الحدس » intuition ، وعندما نبلغ هذا الحدس تماماً ، ويمتلأ شعورنا كله بالتأمل الهادئ لشىء طبيعى حاضر فعلا : كمنظر أو شجرة أو صخرة أو أى شىء آخر . . فى هذه اللحظة التى نفقد أنفسنا فى هذا الشىء — كما يقول الألمان فى عمق — أى فى اللحظة التى ننسى فردنا وإرادتنا ، ولا نقوم

---

(١) العالم كإرادة وتمثل — المجلد الثالث — ملحق تحت عنوان « العبقرية » ص ١٨٨ .

إلا كذوات خالصة ، وكمرآة صافية للشيء بحيث يبدو كأن الشيء هو الذى يقوم وحده دون الشخص الذى يتأمله ، وبحيث يستحيل التمييز بين الذات والحدس ، حتى يختلط هذا بذاك فى كائن واحد ، وشعور واحد يحتل ويمتلئ تماماً برؤية فريدة حدسية ، وأخيراً عند ما يتجاوز الشيء عن كل علاقة بغيره ، وتتجاوز الذات عن كل علاقة مع الإرادة ، فإن ما نعرفه حينئذ ليس هو الشيء الجزئى بما هو جزئى ، وإنما المثال ، الشكل الخالد ، الموضوعية المباشرة للإرادة ، وبالتالى لا يكون الشخص الذى يتمتع بهذا التأمل فرداً فى هذه الدرجة (لأن الفرد ينعدم فى هذا التأمل نفسه) وإنما ذات عارفة صرفة ، تحررت من الإرادة ومن الألم ومن الزمان »[1].

ومن هذا النص نستطيع أن نتبين فى وضوح الخطوط الرئيسية لنظرية العبقرية عند شوبنهور ، فالعبقرية أولا وقبل كل شيء تكمن فى المعرفة ، وهذه المعرفة ليست معرفة مجردة abstraite ولكنها معرفة حدسية intuitive ، كما أنها لا تخضع لمبدأ العلة بل إنها تتجاوزه وتتحرر منه لترى الأشياء فى ضوء آخر غير ضوء الضرورة . والعبقرية تتأمل المثل ، وفى هذا التأمل تتناسى الإرادة ، وتتناسى فرديتها إلى حين .

وهذه الصبغة التأملية لنظرية العبقرية تجعلنا نتساءل : ألا وجود للعبقرية فى ميدان الفعل action ؟ وهل يقتصر وجودها على ميدان التأمل والمعرفة ؟ وجواب شوبنهور هاهنا واضح كل الوضوح فإنه لا يعترف بالعبقرية فى ميدان الفعل ، ولا يشير مرة واحدة إلى عباقرة الحرب أو السياسة[2].

والصبغة الثانية هي الصبغة الموضوعية التى أضفاها على نظريته فى العبقرية ، وهو ها هنا يختلف عن النزعة الرومانتيكية السائدة فى عصره التى تتجه بالعبقرية نحو الذاتية المغالية وتمنح الفنان الحق كله فى أن يخلق لنفسه عالماً من الصور ليعيش فيه ، أما شوبنهور فعلى العكس من ذلك جعل العبقرية قوة للإدراك الموضوعى قبل كل شيء[3].

---

(١) العالم كإرادة وتمثل الجزء الأول ص ١٨٣ — ١٨٤ .

(٢) نفس المرجع ج ٢ ص ١٩٩ .

(٣) راجع كتاب Ruysser عن شوبنهور — ص ٣١٥ .

وهنا يجب ألا نسيء فهم بعض تعبيرات شوبنهور فنعزوها إلى التأثير الرومانتيكي فهو يقول مثلا : إن العبقري يتأمل عالماً آخر غير عالم الناس[١]. فالمقصود ها هنا بالعالم الآخر عالم المثل وعالم المثل ليس من خلق الوهم وإنما هو على أكبر قدر من الموضوعية .

والصبغة الثالثة هي الصبغة الأخلاقية ؛ ففي العبقري يتغلب العقل على الإرادة تغلباً ظاهراً ، ولما كانت الإرادة شرًّا ، فمعنى ذلك أن شخصية العبقري تتخذ لها طابعاً أخلاقيًّا . وقد رأينا من هذا النص الذي أوردناه آنفاً أن العبقري يتحرر من فرديته حينما يتأمل الأشياء تأملا جماليًّا خالصاً ، وكذلك تتحرر الأشياء من علاقتها بالإرادة أي من فرديتها هي الأخرى ، فالعبقرية تحرر مؤقت من « مبدأ الفردية » ، ولما كان هذا المبدأ هو أصل الأنانية ، والأنانية منبع الشرور ، كان معنى ذلك أن العبقرية بتحررها من مبدأ الفردية لكي تتأمل الأشياء تأملا جماليًّا تنزع نحو الخير . وهذا ما حدا ببعض النقاد كمديتش Méditsh أن يرى في التجربة الجمالية عند شوبنهور تجربة تركيبية synthétique بمعنى أنها تنطوي على الحق والخير والجمال في مركب واحد[٢].

ونحب ها هنا أن نقف وقفة قصيرة فقد رأينا في الفصول السابقة أن الفردية تظهر في العالم بظهور العقل . فبالعقل تظهر الأشكال من زمان ومكان وعلية . وهذه الأشكال هي التي تجعلنا « نتوهم » وجود الفردية . فالعقل إذن هو الأصل فيما نراه من فردية في الظواهر . كيف إذن لهذا العقل الذي ظهرت الفردية بظهوره أن يقضي على الفردية ؟ كيف يمكن للعقل أن يتجاهل المبدأ الذي يقوم عليه ؟ .

هذا تناقض واضح كل الوضوح في فلسفة شوبنهور يمكن أن يلخص في هذه الصيغة « العقل شر وخير في آن واحد» فهو شر لأنه أصل ظهور الفردية ، وهو خير لأنه الذي يخلصنا منها في نهاية الأمر .

وللعبقرية صبغة إنسانية عند شوبنهور فهو يقول : « ماهية العبقرية إفراط شاذ في العقل ، والاستعمال الممكن الوحيد هو استخدامه في معرفة ما هو عام في

---

(١) العالم كإرادة ج ٣ ص ١٨٨ .

(٢) وهذا الرأي يختلف عن رأي بلدوين وهفدنج ، وكلاهما يرى في التجربة الجمالية تحولا عابراً نتخلص فيه مؤقتاً من حياة مليئة بالصراع والآلام .

الوجود ، فهو إذن مكرس لخدمة الإنسانية كلها ، كما أن العقل العادى مكرس لخدمة الفرد[١] » .

ونحب أن نقف أيضاً عند نوع المعرفة التى يصل إليها العبقرى ، وقد سبق القول أنها معرفة حدسية intuitive ، والمعرفة الحدسية عند شوبنهور تنسب إلى العقل كما تنسب إلى الحواس ، ويضفى شوبنهور على الحدس طابعاً صوفياً ، فهو يقول إنه بالحدس تتكشف وتسفر لنا الماهية الخاصة الحقيقية للأشياء[٢] . أما التصورات والأفكار فليست غير تجريدات أى تمثلات جزئية للحدس .

فالحدس عند شوبنهور ليس معرفة عادية ، بل « إن كل معرفة عميقة ، وكل حكمة حقيقية تتخذ جذورها فى القصور الحدسى للأشياء » وهو الفعل المولد لكل عمل فنى أصيل . أما التصورات فلا تولد غير « الإنتاج الخاص بالموهبة والأفكار المعقولة والتقليد ، وكل ما ينشأ عن حاجات الحاضر والزمن الراهن »[٣] . فالمعرفة التى تخضع لمبدأ العلة هى المعرفة العقلية rationnelle ، وليس لهذه المعرفة من قيمة أو فائدة إلا فى الحياة العملية وفى العلم . أما التأمل الذى يتجرد من مبدأ العلة فهو وحده من عمل العبقرية وليس له من قيمة أو فائدة إلا فى الفن . المعرفة الأولى هى المعرفة وفقاً لأرسطو ، والمعرفة الثانية هى فى الجملة التأمل الأفلاطونى ، الأولى أشبه بعاصفة جامحة تمر دون أن ندرى مأتاها أو منتهاها فهى تثير وتُخْضع وتنتزع كل ما يعترض طريقها ، أما الثانية فهى الشعاع الهادئ للشمس الذى يخترق الظلمات ويتحدى عنف العاصفة ؛ الأولى أشبه بسقوط قطرات ضعيفة لا عداد لها تمور فى شلال دون انقطاع ولا تعرف لحظة من الراحة ، أما الثانية فهى قوس قزح الذى يرتسم واضحاً فوق هذا الاضطراب والضجيج الفائر .

فبالتأمل الخالص والاستغراق الكلى فى الموضوع ، بهذا وحده يمكن أن نتصور المثل ، وماهية العبقرية تتألف من تلك القدرة العظيمة على مثل هذا التأمل ، فهى تقتضى نسياناً كاملا للشخصية وعلاقاتها . وهكذا لا يكون التعميم géneralité شيئاً آخر غير الموضوعية الكاملة ، أى الاتجاه الموضوعى للروح مضاداً للاتجاه

---

(١) العالم كإرادة جـ ٣ ص ١٨٩ .

(٢) نفس المرجع ص ١٩٠ .

(٣) العالم كإرادة جـ ١ ص ١٩١ .

الذاتى الذى يفضى إلى الشخصية ، أعنى إلى الإرادة[١] .

فالعبقرية إذ تتجه إتجاهاً مضاداً للشخصية وبالتالى للفردية وللإرادة . فإذا كان الرجل العادى يملك جزءين من ثلاثة إرادة وجزءاً من العقل ، كان الأمر على عكس ذلك بالنسبة للعبقرى ، فهو يملك ثلثاً من الإرادة ، وثلثين من العقل . ويجب هنا ألا نسىء فهم كلمة « العقل » فشوبنهور يقصد بها فى هذا المكان العقل الذى لا يخضع لمبدأ العلة كما هو واضح من مقارنته بين المعرفة العقلية والمعرفة الحدسية . المعرفة الخاصة بالعبقرية هى المعرفة التى استطاعت أن تتحرر من مبدأ العلة . هى معرفة وجدانية أو صوفية إذا أردنا التوضيح .

فعند شوبنهور نوعان من العقل : عقل خاضع لمبدأ العلة وهو العقل الذى نستخدمه فى العلم وفى حياتنا اليومية ، وهذا العقل خاضع للإرادة توجهه وفقاً لرغباتها وغاياتها ، فهو خادم لها بكل ما فى الكلمة من معنى ؛ أما العقل الثانى فهو العقل الذى يتحرر من سيطرة الإرادة فلا سلطان لها عليه ، وهذا العقل لا يخضع لمبدأ العلة ، فهو إذن حر وهذه الحرية هى التى تمنحه القدرة على تأمل المثل . وهذا التصور لنوعين من العقل فى مذهب شوبنهور مدعاة للالتباس . وقد كان الأحرى به أن يسمى هذا العقل الأخير اسماً آخر ما دام من طبيعة مختلفة كل الاختلاف عن طبيعة العقل الأول ومغايراً لها كل المغايرة ، فيسميه مثلا « وجداناً » . وهذا ما فعله « برجسون » ؛ إذ أفاد من هذه التفرقة التى أدركها شوبنهور بثاقب بصره ، فتعمقها وأوضح معالمها ، وأصبحت كسباً نهائيًّا للفلسفة على تلك الصورة التى ارتآها برجسون .

ولكن هل هذه المعرفة الخاصة بالعبقرى هى ما نسميه بالخيال ؟ أو إذا أردنا أن نضع السؤال فى صيغة أخرى : ما عمل الخيال فى مثل هذه المعرفة ؟ وهل العبقرية تنطوى على شىء من الخيال قل أو كثر ؟

يقول شوبنهور فى توضيحه للصلة بين العبقرية والخيال :[٢] إن بعض الناس رأوا فى الخيال عنصراً أساسيًّا من عناصر العبقرية وهذا حق ، ولكن بعضهم أراد أن يجعل من العبقرية والخيال شيئاً واحداً ، وهذا خطأ ، فإن موضوع العبقرية هو المثل الأبدية ، أى الأشكال الدائمة الأساسية لما فى الكون من مظاهر ، فحيث

---

(١) نفس المرجع ص ١٩٦ .

(٢) العالم كإرادة ج ١ ص ١٩٢

يسوء الخيال وحده لا يمكن أن نشيد غير « قصور في أسبانيا » لإرضاء أنانيتنا ونزواتنا الشخصية العابرة وخداع أنفسنا والتسرية عنها إلى حين ، ولكننا فى هذه الحالة لا نعرف شيئاً غير علاقات هذه الأوهام التى خلقناها بعضها بالبعض الآخر ، فإذا كتب إنسان هذه الأوهام والخيالات التى تتراءى له كانت لدينا هذه الروايات المبتذلة التى يجد فيها عامة الناس متعة كبيرة . والرجل العادى لا ينظر إلى الأشياء إلا وفقاً للعلاقات التى ترتبط بها مع إرادته ، فهو لا يقف طويلا أمام الأشياء متأملا ذلك التأمل الخالص الذى هو وقف على العبقرية ، فما إن يسنح له شيء من الأشياء حتى يبحث سريعاً عن التصور الذى يمكن أن يدرجه تحته[1] ثم يمضى فى سبيله لا يلوى على شيء ، ولهذا السبب نراه يصفى حسابه سريعاً مع الأشياء ، ومع الأعمال الفنية ، ومع المناظر الطبيعية الجميلة ومآسى الحياة البشرية .. إنه لا يهتم بهذا كله ، وإنما يبحث عن طريقه فى الحياة . . . بينما نجد من جهة أخرى أن معرفة المثل معرفة حدسية بالضرورة وليست مجردة ، وهكذا كان لابد للمعرفة عند العبقرى أن تنحصر فى مثل هذه الأشياء الحاضرة أمام شخصه ، ولكنه بفضل الخيال يرى الأفق يمتد أمامه ويمتد حتى يتجاوز حدود التجربة الحاضرة والشخصية للرجل العبقرى . وهكذا يجد العبقرى نفسه فى حالة لا يملك فيها غير ذلك القليل الذى يقع تحت إدراكه ، فيشيد منه كل ما يستطيع استحضاره من صور الحياة . وفضلا عن ذلك فإن الأشياء الواقعية ليست فى الحقيقة إلا « عينات » مشوهة للمثل التى تتحقق بها . فالخيال إذن ضرورى للعبقرى لكى يرى فى الأشياء لا ما وضعته الطبيعة فيها ولكن ما أرادت أن تحققه منها . وبذلك يبسط الخيال دائرة المنظور أمام العبقرية فيجعلها تمتد عبر الأشياء التى تقوم أمام ناظريه فعلا ، وهذا من وجهة نظر الكم والكيف على السواء ، « والنتيجة هى أن قوه خارقة من الخيال تتضايف بل تكون شرطاً للعبقرية »[2] وهنا يستدرك شوبنهور فيقول إن الخيال لا يفضى إلى العبقرية ، فإن الرجل العادى الذى يتميز بذكاء متوسط يمكن أن يمتلك قدراً كبيراً من الخيال .

---

(١) العالم كإرادة جـ ١ ص ١٣ .

(٢) نفس المرجع ونفس الصفحة .

وقد اتضح لنا أن الخيال هو الذى يتيح للعبقرى أن يتحرر من اللحظة الحاضرة، لا لكى يهيم فى وديان ما أنزل الله بها من سلطان، أو لكى يبنى « قصوراً فى أسبانيا » على حد تعبير شوبنهور ، وإنما لكى يبلغ عن طريق هذا التحرر إلى تكملة الصور الواقعية الحاضرة وسد الثغرات والنفاذ من ذلك إلى الصور الحقيقية الكاملة التى أرادتها الإرادة، أى المثل . فالعبقرى لا يرضى بالحاضر أو بالواقع كما يظهر للناس هذا الواقع السيال دائماً الذى ترتبط فيه الصور بذلك المبدأ المقيد أعنى « مبدأ العلة »، وإنما هو يحاول أن تمتد هذه اللحظة إلى الأبد ، فهو ينظر إلى الأشياء من وجهة نظر الأبدية كما يقول أسبنوزا، أو هو « يثبت » اللحظة الحاضرة على حد تعبير برجسون . ومن هنا كانت الحاجة إلى الخيال لإكمال الصور المعبرة كلها عن الحياة وتنظيمها وتلوينها وتثبيتها واستحضارها وفقاً لمشيئتنا ، ووفقاً لما يتطلبه موضوع دراسة نفاذة عميقة أو عمل فنى ذو دلالة قدر له أن ينشر هذه الدراسة ، والقيمة العالية للخيال تأتى من أنه أداة لا غنى عنها للعبقرية »[1].

وإذا أردنا أن نبين الصلة بين الخيال وبين بحثنا هذا نقول : إن الخيال هو الأداة التى تساعد الفرد على التحرز من مبدأ الفردية. وذلك لأن الخيال ما هو إلا التحرر من الزمان والمكان والعلية، وهى الأشكال التى تؤلف مبدأ الفردية . الخيال يرتبط بالحرية ، وفى الحرية — حيث لا وجود لمبدأ العلة — قضاء على الفردية . فالخيال بوصفه أحد العناصر الرئيسية للعبقرية يرتبط بالحرية من جهة وبالأبدية من جهة أخرى، أو هو بالأحرى يرتبط بالأبدية لأنه يرتبط بالحرية ، والحرية هى الهواء الذى تتنفس فيه الأبدية . والخيال هو الأجنحة التى تجعل الإنسان العبقرى يتسامى على الخيال الحسى . الخيال هو الذى يمكنه من أن يرى فى الأشياء الفردية ما هو عام ، « وهذه هى الصفة المميزة للعبقرية » بينما الرجل العادى لا يرى فى الجزئى إلا الجزئى نفسه . ما دام الجزئى هو الذى ينتسب إلى الواقع ، وهو وحده القادر على استرعاء انتباهه بعلاقاته مع الإرادة »[2] . والدرجة التى يلاحظ بها كل منا — — لا بالفكر وإنما بالحدس المباشر — فى الفرد نفسه أو الطابع العام قل ذلك أو

(١) العالم كإرادة مجلد ٣ ص ١٩١ .

(٢) العالم كإرادة مجلد ٣ ص ١٩١ .

كثر حتى المبدأ الشامل للنوع ، هذا هو مقياس المسافة بينه وبين العبقرية ، وبالتالى فإن ماهية الأشياء وجانبها العام أو مجموعها هذا هو بالإجمال الموضوع الخاص بالعبقرية[١] .

فإذا فرغنا من الخيال ألفينا أنفسنا أمام موضوع آخر هو الإلهام . فما معنى الإلهام فى فلسفة شوبنهور ؟ لا يحاول شوبنهور أن يفسر الإلهام تفسيراً نفسياً لأنه لم يكن معنياً بهذه الناحية وإنما خلع على الإلهام معنى ميتافيزيقياً ، فهو لديه اللحظة التى يتحرر فيها العقل من خدمة الإرادة ، وبدلا من أن يستمرئ الخمول بعد أن نفض عن أكتافه أثقال الإرادة ، يبدأ فى العمل لنفسه بحرية فى هذه اللحظات القصار ويصبح العالم بالنسبة إليه تمثلا مركزا فى شعوره ، وفى مثل تلك اللحظات تبدع النفس آثارها الفنية الخالدة ، أما فى التفكير الموجه ، فإن العقل لا يكون مستقلا ما دامت الإرادة هى التى تحركه وتحدد له الغايات[٢].

والإرادة — وهى التى تؤلف جذور العقل — تعترض على كل نشاط يتجه نحو غاية أخرى مختلفة عن غاياتها ، ولهذا فإن العقل لا يستطيع أن يتصور العالم تصوراً موضوعياً عميقاً إلا بعد أن يتحرر من أساسه أى من الإرادة . والعقل يظل خاملا ما لم توقظه الإرادة بمطالبها فيبدأ فى معرفة الأشياء وعلاقاتها وهو فى هذا العمل أعمى عن كل ما عدا ذلك » « فالمسافر المسرع مثلا لا يستطيع أن يرى فى نهر الرين مثلا غير حفرة من الماء تعترض طريقه ، ولا يرى فى الجسر إلا وسيلة إلى عبور هذه الحفرة »[٣] . والعالم لا يمكن أن يظهر لأعيننا فى ألوانه وأشكاله ودلالته الحقيقية إلا بعد أن يتخلص العقل من الإرادة ويسمو فوق الأشياء . وهذه الحالة تخالف تماماً الماهية والمصير الذى خلق من أجله العقل . هى حالة مضادة للطبيعة ، ومن ثم فهى نادرة كل الندرة ، ولكنها هى الحالة التى يمتاز بها العبقرى عن غيره من الناس ، فبينما توجد لديهم فى أوقات نادرة استثنائية نراها تتحقق لدى العبقرى فى صورة مستمرة وبدرجة عالية . فماهية العبقرية كما

---

(١) العالم كإرادة مجلد ٣ ص ١٩١ .

(٢) العالم كإرادة وتمثل مجلد ٣ ص ١٩٢ .

(٣) العالم كإرادة وتمثل مجلد ٣ ص ١٩٣ .

يقول چان بول هى أنها « انعكاس » réflexion [١] فالرجل العادى يستغرق بكل وجوده فى صخب الحياة وعجيجها تلك الحياة التى يرتبط بها من حيث إرادته ، أما الأشياء نفسها ، أما الوجود نفسه فى دلالته فشىء لا يلاحظه . أما العبقرى الذى يتخلص من إرادته ، وبالتالى من شخصه ، فإن شيئاً مما يهم الفرد لا يحجب عنه العالم أو الأشياء ، إنه ينفذ إليها فى وضوح ، ويراها كما هى فى ذاته أى فى « حدس موضوعى [٢] intuition objective والعبقرية لذلك انعكاسية réflextif .

وهذا الانعكاس réflexion هو الذى يفرق بين العبقرى والحيوان ، فالحيوان يحيا بلا انعكاس رغم أنه يمتلك الشعور ، أى أنه يعرف نفسه ويعرف خيره من شره والأشياء التى تسببهما ، ولكن معرفته تظل دائماً ذاتية subjective دون أن تصبح موضوعية أبداً ، وكل ما يصل إليه يبدو وكأنه من نفسه ، فليست لديه خطة أو مشكلة ، فشعوره إذن باطنى صرف toute immanente والناس عامة ذوو طبيعة مماثلة أو على الأقل مشابهة ، فإن إدراكهم للعالم وللأشياء ذاتى وباطنى صرف فهم يرون الأشياء فى العالم لا العالم نفسه ، ويرون أعمالهم وآلامهم دون أن يزوا أنفسهم [٣] . ثم يصفو الشعور ويزداد صفاؤه حتى يحتله التأمل احتلالا كاملا وعندئذ يتساءل المرء وكأنما أصابت المخ لمحة من البرق « ما هذا كله » ؟ « وكيف تم هذا كله ؟ » وبالإجابة على المشكلة الأولى نحصل على الفيلسوف ، وبالإجابة على السؤال الثانى ينشأ الشاعر أو الفنان .

هذه هى الخصائص العامة لنظرية العبقرية عند شوبنهور ؛ ولكن ثمة ملامح أخرى أقل عموماً ، وهذه الملامح أو السمات هى ما يسميه شوبنهور بفردية العبقرية l'individualité du génie .

وأول هذه الملامح هى الكآبة أو الاكتئاب ، فالعبقرى بطبعه مكتئب أسيان ، « العباقرة جميعاً مكتئبون » ويقول جيته : « إن سورتى الشاعرية لا تكون شيئاً ما دمت سعيداً ، وعلى العكس من ذلك تلتهب بشعلة متوهجة أحينا يهددنى الشقاء ...

---

(١) العالم كإرادة مجلد ٣ ص ١٩٣ .
(٢) العالم كإرادة مجلد ٣ ص ١٩٤ .
(٣) العالم كإرادة مجلد ٣ ص ١٩٤ .

ولهذا فإن الكآبة عنصر ملائم كل الملاءمة للعبقرية الشاعرية » .

ولكن ما سر هذه الصلة بين العبقرية والكآبة ؟ .

إن الإرادة تريد دائماً أن تفرض سيطرتها على العقل ، ولكن من السهل على العقل أن يتخلص من الإرادة فى المواقف الشخصية المؤلمة إذ يساعده ذلك على أن ينظر إلى الحياة نظرة موضوعية بينما المواقف السعيدة لا تساعد على هذه النظرة . وهكذا كلما أضىء الطريق أمام العقل استطاع أن يرى بوضوح تعاسة الإنسان من الحياة . فالكآبة والعبقرية متلازمان .

والكآبة ما هى إلا المظهر الخارجى لشقاء العبقرية . وهذا الشقاء شىء محتوم تستلزمه طبيعة العبقرية نفسها ، فإن الرجل العادى يسعى إلى تحقيق أغراضه الشخصية خاضعاً فى ذلك للإرادة ، وهذه الغايات دنيوية صرفة أى تافهة كل التفاهة ، ومن ثم فقد يبلغها ، ويصل من ورائها إلى السعادة كما يتمثلها ، وهذا ما يسميه العامة « بالنجاح فى الحياة » وهو أمر مألوف ، والناجحون فى الحياة كثيرون . أما الرجل العبقرى فهو لا يسعى إلى تحقيق غايات شخصية مطلقاً وإنما يسمو فوق فرديته . ويتجاهل مطالب ذاته الخاصة ، باحثاً عن الموضوعية فى الأشياء لا عن العلاقات التى تربطها بإرادته أى بمنفعته ومن ثم كان العبقرى لا يسعى إلى منفعته أو مصلحته بل إنه على العكس من ذلك يزدرى كل منفعة أو مصلحة شخصية ، ولذلك فإنه لا ينجح غالباً فى الحياة بذلك المعنى المبتذل الذى يقصده الناس بكلمة النجاح وهو فى بحثه عن المثل ينسى أن يبحث عن طريقه الخاصة فى الحياة ، ولذلك فإنه قلما يسلك طريقه فى الحياة الواقعية إلا بخطى مرتبكة[1] . فالعبقرى يضحى بسعادته الشخصية فى سبيل غاية موضوعية[2] . وهو يعرف « الإنسان » أكثر مما يعرف الناس [3].

ومن أسباب شقاء العبقرى أنه لا يستطيع أن يجد له نداً فى الوسط الذى يعيش

---

(١) العالم كإرادة وتمثل ص ١ ص ٢٩٤ — راجع قصيدة بودلير التى تصور هذا الرأى أبلغ تصوير وعنوانها L'Albatros ، فبودلير يرمز للعبقرى بذلك الطائر البحرى الذى يعيش فى الأعالى ، فإذا أمسك به البحارة وأخذوا يتلاعبون به بدا مضحكاً مرتبكاً فى حركاته .

(٢) العالم كإرادة ج ٣ ص ١٩٦ — ١٩٧ .

(٣) العالم كإرادة ج ١ ص ٢٠٠ .

فيه[١] ، بينما العامة من الناس يستطيعون أن يجدوا لهم أشخاصاً متشابهين بل ومماثلين معهم تماماً ، والطبيعة أشبه بمصنع كبير يستطيع أن ينتج كل يوم ملايين من نفس النوع ، وهذه السعادة سعادة الصداقة قد حرم منها العبقرى ، بينما يستمتع بها الآخرون . فاختلافه عن الآخرين اختلافاً بيناً يجعل اتصاله بهم أمراً غير محبب سواء بالنسبة له أو لهم ، فأفراحهم ليست أفراحه ، وأفراحه ليست أفراحهم ، وهم يرتبطون فيما بينهم بروابط شخصية ، بينما هو فى أغلب الأحيان عقل خالص ومن ثم فهو ملك للإنسانية جمعاء ، فأية سعادة يمكن أن يجدها فى الاتصال بهم ، وأية سعادة يمكن أن يجدونها فى الحديث إليه ! إنهم يشعرون بالراحة مع نظائرهم ، وهو يؤثر أيضاً الاتصال بنظائره ، وهذا ما لا يتاح له إلا عن طريق آثارهم ، وقول شامفور ها هنا حق إذ يقول : ليست هناك رذائل تمنع الإنسان من أن يكون له أصدقاء كثيرون مثل أن تكون له صفات عظيمة للغاية[٢]

فالعبقرية إذن فى وحدة هائلة هى سبب من أسباب شقائها . وسبب آخر للشقاء وهو أن العبقرى لا يستطيع أن يتكيف مع عصره بينما يستطيع الآخرون أن يشبعوا مطالب المعاصرين وأن يرضوا أذواقهم فهم يحيون حياة سعيدة فيها الشهرة والمجد والمال[٣] بل إن العبقرى فى صراع دائم مع عصره لأنه لا يعيش له ، وإنما يعيش للأجيال المقبلة ، بينما نجد أصحاب المواهب المتوسطة يصلون فى اللحظة المناسبة لأنهم متشبعون بروح العصر مدركين لحاجات الزمن الذى يعيشون فيه ، ولذلك قلما تتذوق الأجيال اللاحقة أعمالهم . أما العبقرى فيتجاوز عصره كالشهاب comète الذى يتقاطع مع مدارات الأفلاك المنتظمة التى يمكن أن ندركها بنظرة واحدة ، فهو لا يستطيع أن يساهم فى التطور المنتظم للمدنية الراهنة ، بل هو أشبه بالإمبراطور الرومانى الذى أدركه الموت فقذف بحربته فى صفوف الأعداء ، فهو يقذف بأعماله وإلى الأمام فى الطريق الذى يمكن أن يلتقطها فيه الزمان فيما بعد[٤]

---

(١) هذه إحدى المشكلات التى عاناها شوبنهور . وقد عاش حياته لا يجد لها حلا ومن ثم انعكست فى فلسفته — راجع ماكجل .

(٢) العالم كإرادة مجلد ٣ ص ٢٠١ — ٢٠٢ .

(٣) العالم كإرادة مجلد ٣ ص ١٩٦ .

(٤) العالم كإرادة مجلد ٣ ص ٢٠٢ .

فهو بالنسبة إلى الرجل النابغة كما صوره إنجيل يوحنا إذ يقول ما معناه: للنبوغ القدرة على إبداع ما يتجاوز ملكة الإنتاج لا ملكة الإدراك عند الآخرين وهكذا يجد من منذ اللحظة الأولى من يقدره، بينما عمل العبقرى يتجاوز على العكس من ذلك — لا ملكة الإنتاج فحسب، ولكن ملكة الإدراك أيضاً عند الآخرين، ولذلك لا يفهمه الآخرون منذ الوهلة الأولى. والنابغة كرامى السهام الذى يصيب هدفاً لا يستطيع الآخرون أن يصيبوه، بينما العبقرى هو ذلك الذى يصيب هدفاً لا يراه حتى الآخرون، فهم لا يستطيعون إدراكه إلا عن طريق غير مباشر أى فيما بعد. وحتى فى ذلك يستعينون بأقوال الآخرين ومن هذه الأقوال جميعاً يتضح لنا أن المعاصرين قلما يتذوقون آثار العبقرية حالما تنشر عليهم أو تذاع فيهم، بل إنهم يفضلونها «مجففة» كما يفضلون التين والبلح مجففين ! !

والسبب الأخير هو تلك الحساسية المفرطة [1] التى تجعله يثور لأتفه الأسباب وذلك لأنه يرى فى تلك الأسباب التافهة ما لا يراه غيره، ومن هنا يعجب الناس كيف يمكن أن تعصف بالعبقرى عواصف الفرح والقلق والغضب والخوف لأشياء تترك الرجل العادى هادئاً كل الهدوء، وهكذا لا يمكن للعبقرية أن تعرف البرود، كما لا يمكن للرجل البارد أن يكون عبقرياً [2] ونحن نعتقد ها هنا أن شوبنهور يناقض نفسه فما دام قد جعل العبقرية تكمن فى سيطرة العقل على الإرادة أى فى قلب الوضع الطبيعى، فإن صفات الهدوء والبرود والرزانة هى الصفات التى كان يجب أن تتحلى بها العبقرية. وإذا درسنا شخصية كشخصية جيته — وهى شخصية عبقرية ما فى ذلك شك — اتضح لنا أنه لم يكن يتصف بتلك الصفات الهوجاء التى تنتمى إلى الإرادة كما يعنيها شوبنهور — أكثر مما تنتمى إلى العقل[3].

هذه هى أسباب شقاء العبقرية؛ وثمت صفة أخرى يتميز بها العبقرى غير التى تتصل بشقائه مباشرة، وإن كانت تعود إليه فى نهاية الأمر وهى أن أعمال

---

(١) شخصية شوبنهور أكبر نموذج لنا على تلك الحساسية. راجع ماكجل.

(٢) العالم كإرادة م ٣ ص ٢٠١.

(٣) وليس معنى تناقض شوبنهور أن نظريته خالية تماماً من الحق؛ فقد تكون النظرية صادقة لأنها متناقضة، ونحن نعتقد أن صدق هذه النظرية يقوم فى الوصف النفسى أكثر مما يقوم فى الأساس الميتافيزيقى لها.

العبقرى وقد تحررت من خدمة الإرادة ، وأخذت تعمل فى حرية كاملة ، لا تسعى نحو غاية نافعة وأعمال العبقرية جميعاً من موسيقى أو فلسفة أورسم ليست موضوعاً نافعاً ، وهذا عنوان نبلها ، لأن أعمال الأنسان الإخرى تؤدى جميعاً للمحافظة على وجودنا وبقائنا إلا تلك الأعمال الفنية التى ذكرناها ، فلا غاية لها إلا فى ذاتها ، ولذلك فإن قلوبنا تتفتح لها لأنها تنتشلنا ولو لحظات معينة من جو الحاجة الأرضية البغيض . وفى الطبيعة نفسها قلما يقترن الجميل بالنافع ، فالأشجار الجميلة لا تحمل ثماراً ، بل الأشجار النافعة ذات جذوع قميئة قبيحة ، والأزهار ذات الأريج العطر التى تمتلىء بها الحدائق عقيمة . وكذلك الآثار الضخمة ليست فى الواقع ذات فائدة تتناسب مع ما بذل فيها من جهد وهكذا .

ويقع شوبنهور هاهنا مرة أخرى فى تناقض مع نفسه ، فإنه يضفى على الفن طابعاً أخلاقيا لا شك فيه وهذا ما يتنافى مع زعمه بأن الفن لا يتجه إلى غاية خرى خارجة عليه . والحقيقة أن الفن ليس فى فلسفة شوبنهور غاية فى ذاته ، وإنما هو تمهيد للحالة الأخيرة التى تفضى إليها فلسفته ونعنى بها حالة « النرڤانا » كما يتضح لنا فى الفصل القادم . فهو تحقيق مؤقت لهذه الحالة كما يثبت ذلك أكثر من نص فى فلسفة شوبنهور. ومع ذلك فإن الاختلاف بين الحالتين واضح — أعنى حالة الاستغراق الجمالى وحالة النرڤانا — فالأولى حالة عقلية صرفة أى حالة واعية بينما النرڤانا حالة غير واعية يختفى فيها العقل والإرادة معاً .

ورغم الطابع العقلى الذى نلمسه فى نظرية العبقرية عند شوبنهور نراه يربط بينها وبين الجنون ، فالعبقرى يشابه المجنون من بعض الوجوه. وقد حلل شوبنهور أوجه هذا التشابه تحليلا عميقاً يصدر عن تجربة عملية ؛ إذ كان يزور مستشفيات الأمراض العقلية [١] . ونحن نورد هنا خلاصته لأنه يتصل بمبدأ الفردية الذى يتناوله البحث . فالمجنون يعيش فى الحاضر ، وإن عاش فى الماضى فهو يعيش فيه وكأنه حاضر ، أى أنه يلتصق باللحظة الحاضرة أو يثبت اللحظات الماضية فتصبح بالنسبة إليه حاضراً . ولذلك فإن الحوادث والوقائع تنعزل فى شعوره بحيث لا يستطيع أن يربط بينها أو أن يعرف العلاقات التى تقوم عليها ، أو وفقاً للتعبير الفلسفى

---

(١) العالم كإرادة ج ١ ص ١٩٧ .

الذى يتخذه شوبنهور – المجنون لا يستخدم مبدأ العلة principe de raison فى تفكيره ، وهنا نقطة الاتصال بينه بين العبقرية[١] – فالعبقرى أيضاً يهمل معرفة العلاقات التى تقوم على مبدأ العلة وهو لا يبحث ولا يرى فى الأشياء إلا مثلها ، وهو يحاول أن يدرك ماهيتها بحيث يكفى شىء واحد لكى يمثل النوع بأسره ، وهو يحتقر المعرفة التى تقوم على الارتباط الصارم المحكم . والحاضر الذى يتأمله فى ضوء باهر يجعل الحلقات الأخرى من السلسلة تختفى فى الظلام ، العبقرى يعيش عند الأطراف ، ولا يعرف الاعتدال فى سلوكه ، ومن ثم كانت حركاته وإشاراته وتصرفاته أشبه بتصرفات المجانين ، ويكفى أن ندرس حياة روسو وبيرون والفييرى لنرى مصداق هذا القول . وقد لاحظ هذه العلاقة بين الجنون والعبقرية كبار الفلاسفة والشعراء من قديم الزمان كأرسطو وأفلاطون وهوراس وديموقريطس ، ومن المحدثين جيته وفيلاند ، ويستشهد شوبنهور بأقوالهم جميعاً ليؤكد وجهة نظره ولكننا لا نجد ما يدعو إلى ذكرها فى هذا المقام[٢] .

ثمت علاقة أخرى بين العبقرية والطفولة ، فقد لاحظ شوبنهور أن العبقرية تحتوى على بعض صفات الطفولة ، ومرجع هذا التشابه بينهما إلى أن الجهاز العصبى عند الطفل يتفوق على بقية الأجهزة ، ونموه يسبقها جميعاً حتى إنه فى سن السابعة يبلغ حجمه ووزنه اللذين سيظل عليهما مدى الحياة . ويتأثر شوبنهور فى هذه المسألة بنظريات بيشا Bichat البيولوجى الفرنسى الشهير . وهذا الأخير يعتقد أننا لكى ندرس الجهاز العصبى بوضوح يحسن أن ندرسه فى الأطفال لأن نموه يتفوق تفوقاً ظاهراً على الأجهزة العضلية مثلا . أما آخر الأجهزة اكتمالا فهو الجهاز التناسلى . وهذا وجه آخر من أوجه التشابه . إذ يعتقد شوبنهور أن أضعف الأجهزة عند العبقرى هو الجهاز التناسلى[٣] . بهذا التفوق العصبى نستطيع أن نفسر ذكاء الأطفال وحضور بديهيتهم ويسر تفكيرهم ، فهم أكثر استعداداً من البالغين للتفكير النظرى ، والعقل عندهم يتغلب على الإرادة أى على

(١) العالم كإرادة ج ١ ص ٢٢١ .
(٢) العالم كإرادة ج ١ ص ١٩٦ – ١٩٧ .
(٣) العالم كإرادة ج ٣ ص ٢٠٣ .

الميول والشهوات والعاطفة[١] فالعقل والمخ شيء واحد كما أن الجهاز التناسلي وأعنف الشهوات طرًّا شيء واحد . ولهذا سماه « موطن الإرادة » ولأن نشاط هذا الجهاز خامد في هذه السن بينما يبدأ الجهاز العصبي نشاطه ، كانت الطفولة هي عهد البراءة والسذاجة ، وفردوس الحياة ، أو عدن المفقودة التي نتطلع إليها طوال حياتنا في حسرة وشغف . وسر هذه السعادة أن معرفتنا تكون أكثر من إرادتنا ، وهذه الحالة تجد لها سنداً خارجيًّا أو منبهاً خارجيًّا في جدة الأشياء التي تقع عليها أبصارنا . أما رغبات الأطفال الضعيفة وميولهم الضئيلة وهمومهم النحيلة ، فليست شيئاً إذا قيست إلى نشاطهم العقلي ،ومن ثم كانت تلك النظرة البريئة الصافية التي ترتسم على عيونهم ، والتي صورها روفائيل في عيون الملائكة ، فالملكات العقلية تنمو قبل تلك الحاجات التي خلقت لإرضائها وإشباعها ، والطبيعة ها هنا تسير في حكمة كاملة لأن في هذا الوقت الذي يسود فيه العقل يجمع الإنسان مؤونة كبيرة من المعارف حتى يستخدمها في المستقبل لسد تلك الحاجات التي ما زالت في طي الغيب بالنسبة إليه . وإن المعارف التي يكتسبها الإنسان في صباه تفوق في مجموعها كل ما يمكن أن يعرفه في مقتبل عمره حتى ولو أمسى عالماً كبيراً ، لأن تلك المعارف هي أساس المعارف الإنسانية جميعاً . وما إن يبلغ الطفل الحلم حتى يبدأ الجهاز التناسلي في النضوج وحينئذ تنقلب الآية فتسود الإرادة العقل ، ويجتاز الشاب مرحلة من مراحل العاطفة الجامحة ، والشهوة العاصفة والقلق المثير[٢] . فالصلة بين العبقرية والطفولة لا تحتاج إذن إلى بيان بعد هذا كله فهي سيادة ملكات المعرفة على شهوات الإرادة . « فكل طفل إذن عبقري بمعنى من المعاني ، وكل عبقري طفل بصورة من الصور »[٣] . والبساطة والسذاجة من صفاتهما معاً ، وكلاهما ينظر إلى العالم نظرته إلى شيء غريب عجيب ، وكأنه منظر من المناظر ، أي بنظرة موضوعية خالصة . أما الرجال العاديون فلا يمكن أن يكون بينهم وبين الطفولة سبب من الأسباب ، إذ لا يرون في الأشياء إلا منفعتهم الخاصة أو الدوافع التي تمكنهم من الفعل ، وفضلا عن ذلك فإن صفات الرزانة والبرود والتعقل تجعل

---

(١) العالم كإرادة جـ ٣ ص ٢٠٦ .
(٢) العالم كإرادة جـ ٣ ص ٢٠٦ .
(٣) العالم كإرادة جـ ٣ ص ٢٠٧ .

منهم مواطنين صالحين نافعين ، أما أن تجعل منهم عباقرة فشيء محال ، وكان معاصرو جيته — ومنهم هردر — يقولون عنه إنه دائماً طفل كبير ، وكان يقال أيضاً عن موتسارت ، « لقد أصبح رجلا في فنه قبل الأوان، ولكنه سيظل فيما عدا ذلك طفلا »[١].

العبقرية إذن امتداد للطفولة ، أى أن تلك السيادة الطبيعية للعقل على الإرادة فى تلك السن ، بدلا من أن تنقلب وتتحول تظل قائمة طول العمر عند العبقرى فى صورة مستمرة . وظاهرة التحول هذه هى التى تخيب بعض الآمال التى نعقدها على صغار الأطفال ، إذ نتوسم فيهم الذكاء والعبقرية ، ولكنهم ما إن يغدوا مراهقين حتى تغشى عقولهم سحب الغباء والتبلد والخمول ، وهذا لأن الطبيعة قد سارت عندهم فى مجراها العادى ، ومن هنا كان ذلك التحول فى تلك الفترة من العمر ، حتى إننا لنفزع من هؤلاء الأطفال حينما نلمح ذلك التغير الذى طرأ عليهم حينما نلقاهم كباراً ، وهذا لأن الإرادة استطاعت أن تحتل عندهم مركزها الطبيعى فى شخصياتهم بينما تقهقر العقل وتأخر وأمسى خادماً يأتمر بأوامر الإرادة[٢].

فالعبقرية كما أوضحنا فيما سبق ملكة ضد الطبيعة contre nature إذ أن ماهيتها تتألف فى أن العقل الذى قدر له أن يكون فى خدمة الطبيعة يتحرر من تلك العبودية ليعمل لحسابه الخاص أو ليكون سيداً لنفسه . فالعبقرية عقل يخون الرسالة التى خلق من أجلها [٣].

هذه هى الخصائص النفسية والميتافيزيقية لنظرية العبقرية عند شوبنهور . ولكن الفيلسوف العالم لا يقف عندها فحسب ، وإنما يحاول دراسة الخصائص الفسيولوجية والتشريحية للرجل العبقرى معتمداً فى ذلك على الدراسات العلمية فى علوم الحياة التى كانت سائدة فى عصره ، وسواء أصبحت أفكاره عن هذا الموضوع أو لم تصح فإننا لن نتعرض لها فى هذا المقام لأنها خروج بنا عن موضوع البحث .

* * *

(١) العالم كإرادة جـ ٣ ص ٢١٧ .

(٢) يحاول شوبنهور أن يستخدم بعض النتائج فى دراسة الحيوانات وخاصة القرود لتدعيم نظريته تلك فيقتبس من كوفييه .

(٣) العالم كإرادة جـ ٣ ص ١٩٨ .

من الواضح بعد هذا العرض الموجز لنظرية العبقرية عند شوبنهور — رغم ما فيها من متناقضات داخلية تفصيلية — أنها تتفق فى خطوطها العامة مع روح مذهبه ، هذه الروح التى من أهم خصائصها فى نظرنا محاولة القضاء على الفردية . فقد رأينا أن العبقرية تحرر من الفردية . وأن العبقرى ليس فرداً إلا فى فترات الراحة التى يختلسها بين إنتاج وآخر . إذ أن الفردية لديه مقترنة بالإرادة . والإرادة هى التى تعوق العبقرية من بلوغ تأملها للمثل ، ومن ثم كان لابد من القضاء على الفردية للوصول إلى تلك الغاية .

لنظرية العبقرية طابع لا شخصى impersonnel مضاد للفردية contre l'individualité ، كما يمكن أن ننتظر من فلسفة تجعل الفردية وهماً وشراً ، وتنزع إلى الموضوعية الخالصة ، حتى ليؤكد فيلسوفنا فى أكثر من موضع أن العبقرى يشعر أن إنتاجه ليس من عمله وأن قوة خارجة هى التى تملى عليه أفكاره ، فإن كل ما هو خارج الفرد ، وكل ما هو موضوعى ، خارج على الطبيعة ويعلو فوقها ، ومن هنا كان اسمها génie أى « جنى » أو مخلوق مختلف عن الفرد . كما يقول إن العبقرى يجب أن ينسى شخصيته وعلاقاتها تماماً حتى يستطيع أن يتفرغ للتأمل الخالص وهذه هى ماهية كل عبقرية . فالقضاء على الفردية والشخصية ضرورى بالنسبة للعبقرى حتى يتأمل الأشياء تأملا موضوعياً خالصاً بحيث لا يرى فيها غير المثل وهى أعلى درجات موضوعية الإرادة ، كما بينا فى الفصل السابق .

ونحن نختلف من شوبنهور كل الاختلاف فى تصوره للعبقرية ، ومرجع هذا الاختلاف إلى أن هذه النظرية تقوم عنده على ثلاثة أخطاء رئيسية :

١ — وضعه للإرادة باعتبارها الوحدة التى ترد إليها الأشياء جميعاً وتجريده لها بحيث أصبحت كالروح المطلقة عند هيجل ، وهذا يقوده إلى الخطأ الثانى وهو ...

٢ — اعتباره الأفراد — وهم ظواهر الإرادة — وهماً من الأوهام وشراً يجب القضاء عليه .

٣ — جعله الحدس intuition — ونحن نسميه الوجدان — عقلياً صرفاً . فإن

---

(١) العالم كإرادة ج ٣ ص ١٩٦ وكذلك ج ١ ص ١٩٤ .

(٢) العالم كإرادة ج ١ ص ١٩٤ .

الوجدان لا يمكن أن يكون كذلك ، إذ أن العمل الذى يقوم به العبقرى عمل تتوحد فيه قواه العقلية والعاطفية والحسية جميعاً . أو على العقل والإرادة معاً وفقاً للمصطلح الشوبنهورى . وليس صحيحاً أن العقل أقوى من إرادته ، بل إن العقل القوى يتطلب إرادة فى مثل قوته للمحافظة عليه ، وتنبيهه دائماً وبث الحيوية فيه . وقد أفلتت من شوبنهور بوارق تدل على أن هذه الفكرة كانت تراوده أو أنه لم يشأ التوسع فيها حتى لا يضطره ذلك إلى صياغة نظريته فى العبقرية من جديد . فهو يقول فى تفسير العواطف والمشاعر الجامحة ، والتى تصدر من العبقرى : إن السبب فى ذلك ليس نتيجة لضعف العقل ولكنه نتيجة للطاقة الخارجة لظاهرة الإرادة التى تكوّن العبقرى ، والتى تعبر عن نفسها فى عرامة وحدة أعماله الإرادية . ولعل شخصية شوبنهور نفسه أبلغ دليل على أن العبقرية يمكن أن تجمع — بل يجب أن تجمع — بين الإرادة القوية والعقل القوى[1].

وثمة مشكلة قد أهملها شوبنهور برغم اتصالها بنظريته ، وهى — هل العبقرية تتألف من القدرة على تأمل المثل فحسب ، أم فى التعبير عن هذا التأمل ؟ أو بعبارة أخرى ، ما الذى يخرج العبقرى من نطاق التأمل الخالص والمعرفة الذاتية إلى التعبير الخارجى والاتصال بالآخرين ؟ هذه مشكلة لم يشر إليها شوبنهور بحرف واحد ، كل ما يقوله هو أن « الأصل الوحيد فى العبقرية هو معرفة المثل ، وأن غايتها الوحيدة هى التعبير عن هذه المثل[2] » . ولكنه لم يبين لماذا تضع العبقرية هذه الغاية لنفسها ؟ أليست العبقرية فى حد ذاتها جزءاً كافياً لنفسها[3] ؟ لماذا يخاطب العبقرى الأفراد الذين يحيطون به ما دام يعتقد أن الأفراد وهم وأن لا أمل لهم فى أن يصلوا إلى تلك المعرفة الوجدانية التى وصل إليها ، أليس فى مجرد الحديث إليهم سقوط شنيع ؟ [4] .

ونعود إلى القول مرة أخرى ، لو أن شوبنهور تناول هذه المشاكل لقادته حتماً

---

(١) العالم كإرادة جـ ١ ص ١٩٦ .
(٢) راجع ماكجل .
(٣) العالم كإرادة جـ ١ ص ١٩٠ .
(٤) العالم كإرادة جـ ٣ ص ١٩٧ .

إلى صياغة جديدة لمذهبه ، ولأفضت به إلى نظرية فى الغير ، وهذه النظرية لا يمكن أن تقوم إلا على فهم واضح للفردية وعلى النظر إليها باعتبارها الحقيقة الفلسفية الأولى وإساءة فهم المشكلة كما فعل شوبنهور هو الذى قاده إلى محاولة القضاء عليها ، وإلى الوقوع فى متناقضات نستطيع بالتوسع فيها أن نهدم المذهب الشوبنهورى من أساسه .

ولكى نختم هذا الفصل نقول : إن نظرية فى العبقرية لا يمكن أن يقوم لها قيام إلا على أساس نظرية فى الفردية تجعل منها — أى من الفردية — شيئاً حقيقياً قائماً بذاته ، بحيث لا يبتلعها تصور مجرد كتصور الإرادة أو الروح المطلقة أو أى تصور تقويمى آخر . بمعنى أن تجد العبقرية فى ذاتها والتعالى على هذه الذات بمحض إرادتها غايتها الوحيدة ، وبذلك نضفى على العبقرية طابعاً شخصياً فردياً إلى أبعد حد ، فما دام العمل العبقرى يقوم على على الوجدان ، وهذا شىء نحمده لشوبنهور تصوره له رغم قوله بأنه عقلى — وما دام هذا الوجدان يتميز بالطابع الذاتى subjective وإلا لما استطعنا تفسير اختلاف عبقرية عن أخرى — فلا بد أن تكون العبقرية قدرة فردية شخصية هى أعلى ما يمكن أن يصل إليه الفرد .

الفصل الخامس

الفرد والزهد

رأينا فى الفصل الثالث كيف كان الفن قضاء مؤقتاً على الفرد ، وكيف كان لحظة عابرة فى ذلك الطريق الطويل للقضاء النهائى عليه ، فهو تمهيد وليس غاية ، وهو مقدمة وليس خاتمة . وإذا كانت تلك الفترة الجمالية esthétique صراعاً بين العقل والإرادة تبادل فيه كل منهما السيطرة ، فإن الزهد هو المرحلة الأخيرة التى ينتصر فيها العقل على الإرادة انتصاراً كاملا . الفن إذن مسكّن calmant مؤقت[1] لنزعات الإرادة ، فهو يعبر الحياة ولكن إلى رجعة ، ويتخلص من آلامها ولكن فى لحظات قصيرة معدودة ، فإذا ما أحس العقل بقوته استشعر بنفسه الثقة ، فوثب وثبة أخيرة[2] إلى عالم آخر لا سلطان للإرادة عليه ، ولا سيادة للضرورة فيه .

ولما كانت الإرادة — فى ذاتها — قوة عمياء عارمة[3] ، ولما كانت هى كل شيء ولا يوجد شيء غيرها فلا يمكن أن تنزع إلى شيء خارجها ؛ لأنه لا وجود لشيء خارجها ، فهى إذن غاية نفسها ، ولا هدف لها إلا توكيد ذاتها أو بمعنى أصح ، الإرادة لا يمكن أن تريد شيئاً آخر غير حياتها . فإذا قلنا إن الإرادة « إرادة الحياة » volonté de vivre كان ذلك تحصيل حاصل ، لأن كلمة « الإرادة » [4] وحدها تتضمن هذا المعنى ، والفرق بين الإرادة والحياة هو أن الإرادة جوهر الوجود وماهيته ، بينما الحياة ما هى إلا العالم المرئى والظاهرة ، والمرآة التى تنظر فيها الإرادة إلى صورتها . والحياة بالنسبة إلى الإرادة رفيق دائم ، وحيثما وجدت الإرادة وجدت الحياة . والحياة ها هنا ليست هى الظاهرة المضادة للموت ، وإنما الحياة « فى ذاتها » أو فى مثالها على حد تعبير شوبنهور . وإذا كان الفرد يولد ثم يختفى ، ويحيا ثم يموت ، فذلك

---

(١) العالم كإرادة جـ ١ ص ٢٧٩ .

(٢) كيف يمكن أن يثب العقل وحده هذه الوثبة ؟ ألا يقوم الإنسان بمثل هذه الوثبة بمعونة الإرادة ؟ إن تحول الإنسان من درجة فى حياته إلى درجة أخرى يقتضى مجهوداً كبيراً لا يقوم ولا يمكن أن يقوم على العقل وحده ، بل لا بد من « إرادة » تنقله من حال إلى حال مرتقية به فى سلم الحياة .

(٣) العالم كإرادة جـ ١ ص ٢٨٧ .

(٤) العالم كإرادة جـ ١ ص ٢٨٧ .

لأن الفرد وهم . ولا وجود له إلا فى العقل الذى يسير بمقتضى قانون الفردية . أما حياة الإرادة ، حياة الشىء فى ذاته ، فلا تتأثر بظاهرة الموت أو الحياة ، وإنما يتأثر بذلك المظهر الخارجى الذى ترتديه الإرادة أى العالم الذى تظهر فيه الإرادة كموضوع لنفسها ، فالحياة لها قطبان أحدهما الميلاد والآخر الموت [١].

عالم الظواهر هو الذى يخضع لقانون الفردية ، ومن ثم كان الفرد خاضعاً للزمان ، فهو وحده الذى يعرف الموت والحياة ، أما الإرادة فلا تعرف الزمان ومن ثم فلا تعرف الموت [٢] ، فالفرد فى نظر الإرادة نسخة أو « عينة » لا تتأثر الإرادة بموته ، والإرادة لا تهتم بالأفراد كأفراد وإنما تهتم بهم من حيث النوع الإنسانى كله [٣] ، وهذا النوع هو الذى تسهر الإرادة على بقائه . فتبذر البذور التى بها يدوم ، وتشعل الرغبة فى التناسل التى بها يبقى ، فهى لا تتردد فى القضاء على الفرد ما دامت تعلم أن أمامها الأبدية كلها لتحقيق عملها . وهو خلق الأفراد . فلاحقيقة «أياً كانت فى الأفراد» وإنما المثل هى وحدها الحقيقية . لأنها التحقيق الموضوعى الأصيل للإرادة ، فإذا اقتنع الإنسان بهذه الحقيقة وهى أنه موجود دائماً برغم موته ، وأن الطبيعة باقية دائماً ومتحققة دائماً فى أفراد آخرين ، وأن هذه الطبيعة ليست فى حقيقة الأمر غير نفسه كان فى ذلك عزاء أى عزاء عن موته وموت أحبائه وأصدقائه .

ونحب أن نقف قليلا عند هذا الجزء من فلسفة شوبنهور ، وهو جزء فى الحق ملىء بالمتناقضات التى تهدم المذهب من أساسه ، فهو يزعم أن الإرادة فى ذاتها — أى مجردة عن العقل — قوة عمياء . وهل يمكن أن تكون شيئاً غير ذلك ما دام قد حرمها من العقل ؟ إلى هنا وفلسفة شوبنهور لا تناقض فيها ، لأنه يفترض افتراضاً أن الإرادة كذلك ، فليس لنا أن نعترض بل علينا أن نقبل هذا الافتراض على علاته حتى نستطيع أن نسايره . وإنما لنا حق الاعتراض حينما نجد أنه لم يتمسك بهذا الافتراض الذى فرضه فى البداية . وإنما زاغ عن بصره ، فأتى بما يتناقض وإياه . وهذا ما فعله شوبنهور تماماً . فبرغم عمى الإرادة وحماقتها

(١) العالم كإرادة جـ ١ ص ٢٨٨ .

(٢) العالم كإرادة جـ ١ ص ٢٨٨ .

(٣) العالم كإرادة جـ ١ ص ٢٨٩ .

وحريتها وهى الصفات التى يؤكدها فى مواضع كثيرة من فلسفته نراه يزعم أن للإردة غاية هى توكيد نفسها والمحافظة على حياتها . أليس فى مجرد ذكر الغاية ما يفيد معنى التعقل والتفكير ؟ وإذا كانت الإرادة عمياء تتخبط أليس من الممكن أن تقضى على نفسها بنفسها ذات مرة ! ثم كيف يمكن أن تكون الإرادة عمياء ، ثم تخلق هذا النسق المنظم من المثل والأنواع التى تتفاضل فيما بينها وفقاً لترتيب غائى عجيب ؟ فشوبنهور لم يستطع الاحتفاظ بافتراضاته الأولى فوهب الإرادة حظاً من التعقل والمعرفة غير قليل ، وأضفى على أعمالها طابعاً عقلياً . وهو الذى حرمها بادئ ذى بدء من نعمة العقل ، وجعلها تخضع فى ظواهرها — على الأقل — لمبدأ الضرورة الذى لا تعرفه فإذا كانت الإرادة حرة وهى « الكل فى الكل » فماذا يدفعها إلى أن تخلق عالماً تتحكم فيه الضرورة ويتحكم فيه العقل ؟ .

فلسفة شوبنهور ثنائية dualiste ما فى ذلك ريب ، ثنائية رغم إرادته . فقد جعل للعقل فيها دوراً خطيراً إلى الحد الذى يستطيع معه أن يتغلب على الإرادة كما رأينا فى الفصلين السابقين ، وكما سنرى فى هذا الفصل . ويذهب رويسان Ruyssen إلى مثل هذا النقد فيقول : « كيف يمكن للإرادة اللامحدودة الوحيدة أن ترغب فى شىء على الإطلاق ؟ وكيف يمكن قبل كل تمثل وبحادثة لا تفسير لها أن تريد الحياة ؟ بل إنها لتريدها بعناء وإلحاح حتى لتضاعف من جهودها لتضاعفها كأنما قد حكمت بأن الحياة حسنة » ويقول فى موضع آخر : « أليست الإرادة فى خروجها من سكونها البكر لكى تتكاثر فى كائنات محدودة ، أليس ذلك لأنها قد اصطدمت بمادة ناقصة مقاومة أرادت أن تمنحها شكلها الخاص على هيئة حياة ؟ » وبهذا التعليل يمكن أن نفسر طابع الصراع الذى يشيع فى فلسفة شوبنهور ، كما يمكن أن نفسر ظهور كائنات غير كاملة من الوهلة الأولى لأن المقاومة التى تلاقيها من جانب تلك المادة المرنة إلى حد أن تجعلها لا تحقق الصور التى تريدها كما تريدها ، وهى تفيد من محاولاتها الأولى فى القيام بمحاولات أكثر نجاحاً وهكذا دواليك .

فمن الواضح أن شوبنهور لم يكن ليقدر له النجاح باستخدامه لفكرة الإرادة

على تلك الصورة التى افترضها فى البداية . ووحدة الوجود اللاعقلية monisme irrationnelle التى ارتآها شوبنهور بجعله الإرادة اللاعقلية العمياء مبدأ للوجود والخلق قد فشلت فشلا بيناً ، وكان من الممكن أن تنجح هذه الفلسفة لو أنه جعل الإرادة الخالقة فوق العقـــل supra rationnelle بمعنى أن العقـــل الإنسانى لا يستطيع أن يدرك كنهها إلا بفعل يتعالى به على نفسه وعلى عقله الفردى .

فإذا تركنا هذه المسألة لنتأمل فكرة أبدية الإرادة وما يمكن أن يكون فيها من عزاء للفرد : رأينا أن هذه الفكرة لا يمكن أن تمنح الفرد العزاء الذى يتوهمه شوبنهور ، فإن خلود النوع لا يعنى الفرد فى شىء ولا يمكن أن يخفف لواعج الحزن التى تصيبه بعد موت أحبابه وخلانه ، فإن الأبدية إن لم تكن شيئاً يخصنى أنا كفرد ، لم يعد فيها عزاء ، وإن المرء ليؤثر على فلسفة شوبنهور فلسفة أخرى تستطيع أن تمنحه الخلود لا أن تنظر إليه على أنه وهم .وأن النوع وحده هو الذى يتمتع بالوجود الحقيقى فتنزع عنه ما له من كيان خاص لتضيفه على النوع وتتركه هكذا لا قيمة له ، ثم تدعى بعد ذلك أنها تعزيه ؛ ونحن نعتقد أن كل فلسفة تحاول أن تحطم الفردية لا يمكن أن تمنح الفرد غير اليأس القاتم والشقاء الدائم ، وهذا ما فعلته تماماً فلسفة شوبنهور . وفضلا عن ذلك كيف يمكن للإنسان أن يتعزى بأن الأبدية صفة لشىء مجرد تماماً هو « الإرادة » ؟ بل وماذا يعنيه من ذلك ؟

والواقع أن فكرة الأبدية التى ينسبها شوبنهور للإرادة تزيد من شقاء الفرد أكثر من تخففه لأنها تحرمه منها إلى الأبد إن صح هذا التعبير . وإننا لنضع أيدينا على تناقض آخر تبديه فكرة أبدية الإرادة ، فإن هذه الفكرة تدعو الإنسان إلى الرغبة فى أن يشارك فى هذه الأبدية ، وكيف يمكن أن يشارك فيها وهو يحاول بكل ما يملك أن يقتل الإرادة فى نفسه ، أليست الإرادة هى العنصر الأبدى فينا ؟ فلماذا إذن يدعونا شوبنهور إلى الخلاص منها ؟ أما كان الأولى به أن يدعونا إلى تدعيمها وتأكيدها لكى تستحيل إلى إرادة خالصة بدلا من أن نمحو من أنفسنا كل أثر لها ؟ فإذا قمنا بهذا المجهود نحو الاستحالة إلى إرادة خالصة ألسنا نتجه فى هذا الوقت نحو الفردية التى أراد شوبنهور القضاء عليها قضاء مبرماً ؟ فقد ربط شوبنهور بين الفرد والإرادة ، بمعنى أن الإرادة تظهر أشد ما تظهر فى الفرد ،

ولما كانت غايته أن يحارب الإرادة ما وسعه ذلك ، كان عليه أن يحارب الفرد ، فيرى فى هذه الكلمة كل النوازع السفلى التى تربط الإنسان بالحياة ومن ثم بالإرادة .

ومن أين يستمد الإنسان الحرية التى يستطيع بها أن يتغلب على الإرادة فى نفسه طبقاً لمذهب شوبنهور؟ إن الحرية هى الصفة التى يتصف بها الشيء فى ذاته — أى الإرادة ، فلا يمكن للفرد أن يستمد حريته من شيء آخر غير الإرادة ، فوجود الإرادة فى الفرد هو الذى يهبه القدرة للتعالى على نفسه ، والسمو فوق فرديته — كما يقول شوبنهور— والإنسان الأسمى هو الإنسان الحر الذى يستطيع أن يشارك فى عالم الشيء فى ذاته أى فى عالم الإرادة ؛ ومن هذا كله يتضح لنا أن الاتجاه نحو الخلاص لا بد له من أن يميل نحو الإرادة لا نحو العقل كما ذهب إلى ذلك فيلسوفنا .

وهذا الاتجاه يجد ما يؤكده ويدعمه عند شوبنهور ، لولا أنه لم يتعمق الفكرة كما يجب ، وإلا لقاده ذلك إلى نتائج عكسية لمذهبه ، فهو يقول : « الواقع أن الجزئى كظاهرة يفنى ، أما كشيء فى ذاته فعلى العكس من ذلك يكون خارج الزمان ، أى لا نهاية له ، وهو يتميز كظاهرة فحسب عن الأشياء الأخرى الموجودة فى الكون ، أما كحقيقة فى ذاتها فهو نفس الإرادة التى تحقق فى كل شيء ، والموت يبدو ذلك السراب الذى يجعل شعوره يبدو منفصلا عن الآخرين ، وهذا هو معنى البقاء » [١] .

الجزء الذى يبقى فينا إذن هو الإرادة ، هذا ما يقره شوبنهور بما لا يدع مجالاً للشك أو الغموض ، وهذه العبارة نفسها تتجه بفلسفة شوبنهور اتجاهاً آخر غير ذلك الاتجاه الذى اتخذته على يديه ، إذ يعتقد أن علو الفرد على الموت لا يتأتى له إلا بوصفه شيئاً فى ذاته . فالإرادة إذن هى التى تهبنا القوة للتغلب على فكرة الموت والعلو عليها . ونحن لا نخاف الموت لأننا نتألم منه ، بل على العكس من ذلك ، إننا قد نختاره للهروب من الألم . فالألم والموت شيئان منفصلان ، وكم من إنسان يتألم أبشع الآلام ويكون الموت أقرب إليه من حبل الوريد ، ومع ذلك فإنه يبذل كل ما فى وسعه ليؤخر حلوله ولو لحظة واحدة ، برغم أنه سيخلصه من آلامه جميعاً ! أما ما يخيفنا حقًّا فى فكرة الموت فهو اختفاء الفرد (وشوبنهور

---

(١) العالم كإرادة ج ١ ص ٢٩٥ .

ها هنا على حق تماماً فقد أعطى الموت طابعاً فرديًا لا نستطيع أن نفهم الموت على حقيقته بدونه) فإذا استطعنا أن نرتفع فوق الفرد لنرى الأشياء فى جملتها L'ensemble des choses لم يتطرق الخوف من الموت إلى نفوسنا . وهذا الارتفاع يكون عند شوبنهور بالعقل [١] . ولما كان الفرد يرتبط بالحياة ، كان الموت بالنسبة إليه الفزع الأكبر ، وذلك لأنه لا يستطيع أن يرى عبر الموت والحياة ذلك العالم الآخر الذى بَشّر به معظم الفلاسفة والأنبياء وهو عالم الشىء فى ذاته . والموت والحياة بالنسبة إلى ذلك العالم وهمان كبيران . فلا الحياة يمكن أن تغرى الفرد الذى آمن بالعالم الآخر — ولا الموت يمكن أن يخيفه بالخروج عن عالم جوهره الشقاء الدائم ، والعذاب المقيم . والموت والحياة كلاهما سراب خادع لا رهبة فيهما ولا إغراء . الحكيم إذ هو الذى ينظر لا إلى الموت وحده ولكن إلى الحياة أيضاً — فى غير مبالاة أولا اكتراث [٢] .

ونحب أن نقف هنا وقفة قصيرة لنجلو مسألة لم ينته إليها أحد ممن كتبوا عن شوبنهور . فإن شوبنهور رغم تظاهره بعدم الاكتراث تجاه الحياة والموت وما يتبعهما من آلام ومخاوف — نراه يؤكد دائماً أن جوهر الحياة هو الشقاء ، فالرجل الحكيم إذن هو الذى لا يتشبث بالحياة ، فكأن فلسفة شوبنهور هروب من الحياة ومن ثم من آلامها وشقائها وأحزانها. إن مشهد الحياة يفزعه ، وآلامها تخيفه برغم ادعائه أنها لا تبعث فى نفسه خوفاً أو رهبة . فإذا كان شوبنهور يريد القضاء على الحياة — أى على الإرادة — فما ذلك إلا هروباً من الألم وتجنباً للمتاعب والمشاكل التى تثيرها الحياة . فلسفة شوبنهور انسحاب من الحياة ، وهزيمة نكراء . ولذلك فنحن نؤثر على فلسفته فلسفة أخرى تنتصر على الألم لا بأن تنفيه ولكن بأن تعانيه وتعلو عليه [٣] .

وقبل أن نترك هذه المسألة نحب أن نجلو تناقضاً آخر يقع فيه شوبنهور فهو يقول : إن عزاء الفرد عن اختفاء فرديته فى الموت هو علمه بأنه والإرادة شىء واحد ، وما دامت الإرادة باقية ، فسيبقى دون أن يستطيع الموت القضاء عليه تماماً . فالعزاء الذى يجده الفرد عن موته هو أن الجزء الظاهرى فيه هو الذى سيفنى —

---

(١) العالم كإرادة ج ١ ص ٢٩٦ .

(٢) العالم كإرادة ج ١ ص ٢٩٧ .

(٣) وهذا ما فعله تلميذه نيتشه .

وهذا الجزء هو ما يسميه شوبنهور بالفردية – أما الشيء فى ذاته الذى يكمن فيه فسيظل دائماً . إذن ، فشوبنهور يلتمس لنا العزاء فى الإرادة ، هذه الإرادة التى ينعتها بأقبح النعوت ، ويصفها بأشنع الصفات . الإرادة التى يهدف من وراء فلسفته كلها إلى القضاء عليها قضاء مبرماً . أليس فى ذلك تناقض واضح ؟ أما لماذا يريد شوبنهور القضاء على الإرادة فهذا ما سنوضحه فيما يلى :

رأينا فى الفصل الأول من البحث أن الإرادة لا هدف لها ولا غاية تقف عندها ، فهى رغبة غامضة . ومجهود دائب لا يعرف الكلال أو التعب . فإذا اعترض طريق الإرادة معترض ، تولد عن ذلك الشقاء [١] ، وإذا تم لها ما تريد فى اللحظة الحاضرة كانت السعادة ، وهذه السعادة لا يمكن أن تدوم ، لأن كل رغبة تنشأ عن نقص أو عن حالة لا ترضينا . فالرغبة ترتبط بالشقاء طالما لم تصل إلى سد هذا النقص أو إشباع تلك الحاجة . والواقع أن كل إشباع لرغباتنا بداية لرغبات أخرى جديدة . وهكذا دواليك . فلا وجود لحد تقف عنده الشهوة ، ومن ثم لا حد ينتهى عنده الشقاء [٢] . ونحن نلاحظ أن الشقاء يزداد حدة وشدة تبعاً للارتفاع فى سلم الكائنات حتى يصل إلى أعلى درجاته عند الفرد العبقرى [٣] . ومعنى هذا الارتباط أن الإنسان كلما نفذ إلى أعماق الوجود ، ألفى أن ماهيته الأصلية هى الشقاء ، ورأى أن وجوده ما هو إلا سقوط مستمر فى الموت [٤] . chute perpetuelle dans la mort

« وفى كل نسمة تزفرها من الهواء يقترب منا الموت الذى نحاول إبعاده ، فنحن فى قتال معه فى كل لحظة » . وهذا الصراع بيننا وبين الموت ينتهى دائماً بانتصاره ، إذ يكفى أن نولد لكى نصبح من أسلابه ، وإذا أمهلنا فهو كالحيوان المفترس الذى يداعب فريسته قبل أن يلتهمها .

وإذا كانت كل إرادة تعبر عن حاجة أو عن نقص فهى إذن بالضرورة

---

(١) العالم كإرادة ج ١ ص ٢٩٧ .

(٢) العالم كإرادة ج ١ ص ٣٢٣ .

(٣) يربط شوبنهور بين الشقاء والمعرفة (العالم كإرادة ج ١ ص ٣٢٤) أى كلما ازددنا معرفة ازددنا شقاء ، وهنا نتساءل كيف يمكن أن تكون المعرفة عزاء للفرد وتخلصاً من الألم – وهذا ما يزعمه شوبنهور – رغم أنها السبب فيما يعانيه من شقاء ؟ ! !

(٤) العالم كإرادة ج ١ ص ٣٢٥ .

فريسة للألم كما بينا سابقاً ، فإذا لم تجد الإرادة موضوعاً تتطلع إليه أى أنها قد حققت رغباتها جميعاً ، وهذا قلما يحدث – فإنها تشعر بفراغ هائل ، وتعانى ما نسميه بالملل ennui .«فالحياة تتأرجح إذن كالبندول يميناً وشمالا من الألم إلى الملل وهما العنصران اللذان تتألف منهما جملة »[١]. ولما كان الإنسان هو أرقى الكائنات جميعاً ، كانت رغباته وحاجاته لا تنقطع ، وبالتالى كانت حياته مجهوداً مستمراً وكفاحاً متصلا لإشباع هذه الحاجات ، ولكنه لا يستطيع أن يبلغ أهدافه جميعاً لما يعترضه من عقبات وصعاب . فهو فى آلام متصلة وعذابات مستمرة ، فإن بلغ منها ما يريد ، ولم يجد أمامه ما يحققه ، استشعر الملل وهو أشد وطأة من الآلام مؤتلفة ومجتمعة.ومما يزيد فى مرارة الحياة أن الإنسان يعلم أنه منهزم فى نهاية الأمر . وبرغم ذلك فإن الذى يدفع الناس إلى احتمال الصراع مع الحياة بكل ما فيها من عذاب وقلق ليس هو حب الحياة ، بل الأكثر أن يكون الدافع هو الخوف من الموت الذى يختبئ فى مكان ما ليعلن ظهوره فى أية لحظة .

ويمضى شوبنهور فى تصوير الحياة على هذه الصورة البشعة مما يؤكد لنا أن خوفه من الحياة هو الذى دفعه إلى نشدان الخلاص فى « النرڤانا » أو العدم . فالحياة عنده ليست شيئاً إيجابيًّا وإنما هروب من الموت. « ومع ذلك فماذا تكون الحياة سوى هروب من ذلك الموت نفسه » ؟ وهذا الهروب يكون « بقتل الوقت » كما يقول العامة التى لا تريد إلا الخبز والمتعة panem et circenses . فالشقاء إذن لا محيص عنه ولا مفر منه ، وكل ألم يزول ليحتل غيره مكانه ، ولكل فرد نصيبه المحدد من الشقاء وفقاً لطبيعته التى تتحدد مرة وإلى الأبد ، فالشقاء الذى يلاقيه الفرد فى حياته لا تفرضه عليه قوة خارجية . وإنما فطرته نفسها هى التى تحدد كمية الآلام التى سيتعرض لها طوال حياته[٣] .

ولما كانت حياة الفرد سلسلة من الحاجات والآلام التى تنتهى لتبدأ من جديد

---

(١) العالم كإرادة جـ ١ ص ٣٢٦ .

(٢) العالم كإرادة جـ ١ ص ٣٢٧ .

(٣) يبدو أن فلسفة شوبنهور تعكس حياته إلى حد ما ، فإن نظرته إلى الحياة على أنها عبء ثقيل لم يكن غير نتيجة للفراغ والملل الذى يعانيه كل من خلت حياته من الأعباء الاجتماعية والمادية بكل أنواعها .

لم تكن السعادة شيئاً إيجابيًّا وإنما هي سلبية في ماهيتّها ، فلا وجود للسعادة في ذاتها ، وإنما تأتي السعادة من إرضاء حاجة أي لنفي ألم من الآلام ، فالألم إذن شيء أولي وشرط ضروري لظهور السعادة ، إذ هي خلاص مؤقت من الألم. فنحن في حالتنا الأولى متألمون أشقياء بفطرتنا ، فإذا حققنا شيئاً من رغباتنا وذللنا العقبات التي تعترض طريقنا ، فماذا نكسب ؟ لا نكسب شيئاً اللهم إلا الخلاص من ذلك الألم فترة معينة من الزمن ، ثم نعود إلى حالتنا الأولى قبل ظهور هذه الحاجة ، أي إلى حالة سلبية محضة لا وجود للإرادة فيها . فالواقعة المباشرة Le fait immédiat بالنسبة إلينا هي الحاجة وحدها Le besoins أي الألم . أما الرضا والمتعة فشيئان لا نعرفهما إلا عن طريق غير مباشر ، إذ نحن في حالة الرضا نتذكر دائماً العذاب والحرمان والألم كما قاسيناها في الماضي . ولذلك فإن المميزات التي نملكها لا نعرف قيمتها إلا بعد فقدها . « فالنقص والحرمان والألم— هذه هي المشاعر الإيجابية التي نعانيها دون واسطة »[1] . ولما كانت السعادة سلبية فإنها لا تبقى طويلا ، وإنما سرعان ما تنتهي ليحل محلها ألم أو حرمان جديدان ، وإن لم يكن ذلك كان انتظار أسوأ منه الألم . ولذلك كان الفن — وهو المرآة الأمينة للعالم وللحياة وماهيتها ، وخاصة الشعر— يتخذ موضوعه دائماً من صراع أو مجهود أو معركة ، أما السعادة الكاملة ، السعادة في ذاتها . فهذه غريبة على الشعر ، وما تكاد الملحمة تصل بأبطالها إلى غايتهم بعد أن اجتازوا آلاف العقبات والمصاعب حتى تسدل الستار سريعاً ! وماذا بقي لها أن تفعله سوى أن تبين أن تلك الغاية التي خيل إلى البطل أن السعادة في الوصول إليها ، لم تكن غير حماقة وخداع ، وأنه بعد أن بلغها لم يجد نفسه أفضل حالاً . « فالسعادة لأنها ليست حقيقية أو ثابتة لا يمكن أن تكون موضوعاً للفن»[2] .

فحياة الفرد إذا نظرنا إليها في جملتها مأساة مؤثرة ، وإذا نظرنا إليها في تفصيلاتها لم تكن غير ملهاة مضحكة . فلكل يوم عمله وهمومه ، ولكل لحظة حيلها الجديدة ، ولكل أسبوع مطالبه ومخاوفه ، ولكل ساعة فشلها وتبديد آمالها ، فإن المصادفة على استعداد دائماً لتضيف إلى الحياة شيئاً من مكرها وخبثها . أما الأماني

---

(١) العالم كإرادة جـ ١ ص ٣٢٤ .

(٢) العالم كإرادة جـ ١ ص ٣٢٥ .

فقلما تتحقق ، والتعب يبذل عبثاً ، والآمال يحطمها مصير لا يرحم ، والآلام تزداد شدة مع الأيام ، وأخيراً يتسلل الموت ليختم المأساة المضحكة إن صح هذا التعبير .

والغريب فى أمر الإنسان أنه حينما لا يجد الأهوال يخترعها ، وحينما يحيا فى يسر يحاول أن يدخل فى حياته التعقيد ، وهذا ما نلاحظه فى الشعوب التى سارت حياتها لينة هينة بما وهبتها الطبيعة من مناخ معتدل ، وأرض خصيبة ، فإن هذه الشعوب تخترع عالماً خيالياً بآلهته وشياطينه وقديسيه لتقدم له الضحايا والقرابين والصلوات والاعترافات وما شاكل ذلك ، وخدمة هذا العالم الخيالى تملأ إلى حد ما فراغ الحياة الواقعية وخلوها من الآلام والمتاعب ، فتصبح كل حادثة من حوادث الدنيا نتيجة لعمل من أعمال تلك الكائنات المخترعة اختراعاً .

هذه الصورة المظلمة التى يرسمها شوبنهور لحياة الإنسان ليس لها غير نتيجة واحدة وهى أنه من الأفضل للفرد إذا خير أن يختار العدم ، وأن يؤثر الموت على الحياة . وهذا هو معنى كلمة هملت المشهورة : «أوجد أو لا أوجد» to be or not to be ، وكلمة هيرودوت الخالدة : « ليس هناك إنسان لم يتمن أكثر من مرة ألا يأتى عليه الغد » . ولو أن الموت انتحاراً ، معناه العدم المطلق لانتحر الناس جميعاً ، ولكن الانتحار لا يصلح ما أفسده الوجود . والعزاء الوحيد عما فى الحياة من شر ونكر هو قصرها ، وهذا أفضل ما فيها [١] .

فلا معنى إذن للتفاؤل ، ويكفى أن نُطلع أشد الناس تفاؤلاً على أماكن البؤس والتعاسة والمرض والقتال والجريمة ليرى إلى أى حد كان هذا العالم هو أفضل عالم ممكن ، وأن ليس فى الإمكان أبدع مما كان ! ! فالمذاهب التى تدعو إلى التفاؤل ما هى إلا مذاهب لفظية خالية من المعنى تصدر عن رءوس خالية من الذكاء ، بل هى أكثر من ذلك ، هى سخرية بشعة ، واستهزاء فاجر بالإنسانية التى تواجه هذه الآلام التى لا يبلغ مداها التعبير [٢] . ولا يظن أحد أن — الإيمان المسيحى يدعو إلى التفاؤل وإنما على العكس من ذلك يجعل الحياة والشر كلمتين مترادفتين [٣] .

---

(١) العالم كإرادة جـ ١ ص ٣٣٩ .

(٢) العالم كإرادة جـ ١ ص ٣٤٠ — ٣٤١ .

(٣) تشاؤم الدين المسيحى ليس أساسياً radical إذ أنه لا يربط بين الشر والخلق creation =

ويحسن بنا قبل أن نخطو الخطوة التالية وهى توكيد الإرادة أو إنكارها . وماقد يكون فى ذلك من خير أو شر . أن نناقش الأساس الميتافيزيقى الذى يبنى عليه شوبنهور أخلاقه العملية ، وهذا الأساس كما رأينا فى مستهل هذا الفصل هو أن « الإرادة شر » . فهل لهذا الأساس ما يبرره ؟

يجب أن نفرق أولا — داخل مذهب شوبنهور — بين الحياة والإرادة ، أو بين العالم وبين الإرادة . فالحياة والعالم هما التحقق الموضوعى للإرادة ، وهما يخضعان لمبدأ الضرورة ، بينما الإرادة لا تخضع لأى مبدأ أى أنها حرة حرية كاملة . وقد رأينا مما سبق أن الحياة شر كلها ، ولا مكان فيها للسعادة اللهم إلا السعادة السلبية وهى انتفاء الألم واختفاؤه إلى حين ، فإذا قلنا إن الإرادة شر وألم ، كنا بذلك نخلط بين عالمين : أحدهما عالم الظواهر والآخر هو عالم الإرادة ، فنخضع العالم الأخير — أى عالم الإرادة — لما نشاهده فى العالم الأول وهو عالم الظواهر . فكأننا نجعل عالم الشىء فى ذاته يخضع للظواهر ، لا العكس . وهذا ما يفعله شوبنهور تماماً . فهو يزعم الإرادة شراً : بدليل ما نشاهده فى العالم من آلام ومآس . ثم يقول إن جوهر الإرادة نزوع لا يهدف إلى شىء ولا يسعى إلى غاية معينة ، ولذلك فهو شر . وهذا الكلام متناقض فإن نزوع الإرادة قد يكون إلى الخير وقد يكون إلى الشر ما دمنا قد وهبناها الحرية فى بداية الأمر . فلماذا إذن يجعل شوبنهور نزوع الإرادة يقتصر على الشر وحده ؟ وإذا كانت الإرادة شراً ، فكيف . يمكن أن يوجد الخير فى الوجود ؟ كان الأحرى بشوبنهور أن يجعل الإرادة مبدأ محايداً ، فلا هى إلى الخير ولا هى إلى الشر ، ما دام قد جعل الحرية جوهرها ، بل إنه يصف هذه الحرية بكلمة جاكوب بوهمه Jacob Bôhme المتصوف الألمانى فيقول عنها إنها Urgrund أى بلا أساس[1] . فلها إذن أن تتجه كيفما شاءت ، لأن الحرية لا تعنى الخير وحده أو الشر وحده ، ولا تقتصر على هذا دون ذاك .

ويقول فيليب مديتش[2] : « الإرادة عبر الخير والشر إذا نظرنا إليها فى

= ولكن بين الشر والسقوط الإرادى للمخلوق الذى وهبه الله نور العقل . أما المذاهب الفيدية والبوذية فإنها ترى وجود الإنسان نفسه الشر المطلق (راجع رويسان ص ٣٥٨) .

(١) العالم كإرادة جـ ١ ص ٢٨٦ .

(٢) فى كتابه « نظرية العقل عند شوبنهور » ص ٢٦٠ .

الحدس الجمالى intuition sothétique أو فى الشفقـــة pitié، ولكنهـــا ما إن تستحيل إلى شىء موضوعى – أى إلى تمثل representation – حتّى تتجلى فيهـــا القسوة والصراع من أجل الحياة ، ومن ثم تصبح شرًّا خالصاً . وكذلك العقل يمكن أن ننظر إليه باعتباره شرًّا لأنه خادم مطيع للإرادة، وخيرا لأنه يتخلص منها».

فالإرادة إذن فوق الشر والخير ، بل على الأصح هى الأساس الذى يكمن وراء الخير والشر ، لأنها الحرية التى لا أساس لها وإنما هى أساس لكل شىء ، ولا وجود للخير والشر بلا حرية .

فإذا اتفقنا مع شوبنهور على أن الحياة والعالم شر ، فلا يمكن أن يفضى بنا ذلك بالضرورة إلى أن الإرادة شر أيضاً . والخطأ الذى يقع فيه أصحاب التشاؤم والتفاؤل على السواء هو أنهم يقيسون الحياة بمعيار الخير والشر لا العكس . والحياة شىء محايد بمعنى أنها تحتضن الخير والشر على السواء فهى غير الاثنين معاً كما يقول نيتشه[١] . ففلسفة شوبنهور تقابلها فلسفة كارو[٢] مثلا الذى يحيل المعادلة الحياة = المجهود = الألم ؛ إلى : الحياة = المجهود = الفرح ، وبذلك يحيل تشاؤم شوبنهور إلى تفاؤل ، لأن المجهود عنصر حيوى أولى يشعر بالحاجة إليه كل إنسان ، وعند ما يبذل مجهوداً يشعر بالفرح أو على الأقل يشعر بالألم الممزوج بالفرح.

وهذا ما يقودنا إلى نقد نظرية شوبنهور فى سلبية الألم ، فهل الشعور الإيجابى للكائن الحى هو الألم حقًّا ؟ أم هو اللذة ؟ أم ليس هذا ولا ذاك ؟ ليس من الممكن فى هذا البحث الرد على هذه الأسئلة ، فهى تحتاج إلى بحث كامل ، كل ما يعنينا الآن هو أن شوبنهور قد وضع أساس نظريته فى الأخلاق على حل متعسف لمشكلة اللذة والألم ، أو على أقل تقدير أقامها على أساس غير ثابت إطلاقاً . ونحن نميل إلى الأخذ برأى تلميذ من أكبر تلاميذ شوبنهور وهو إدوارفون هارتمان الذى ينفى نظرية « سلبية اللذة » باستناده إلى آراء شوبنهور نفسه فى الفن والعلم ، فإن المتعة التى نجنيها من الفن أو العلم ليست سلباً لأى ألم ، وإنما هى لذة حقيقية إيجابية بكل ما تحمل الكلمة من معنى[٣] .

---

(١) « عبر الخير والشر » لنيتشه .

(٢) التشاؤم فى القرن التاسع عشر ص ١٢٦ — Caro : *Le pessimisme aux XIX siède*

(٣) كتاب « شوبنهور » تأليف ريبو ص ١٦٥ .

وقبل أن نتحدث عن كيفية إنكار الإرادة والخطوات الأخيرة التى يخطوها شوبنهور للقضاء على الفرد، يجمل بنا أن نتحدث عن توكيد الإرادة affirmation de la volonté وكيف يتم فى الفرد، وقد رأينا فى الفصل الأول أن الإرادة والجسم شيء واحـــد ، أو بتعبير أدق الجسم هو الإحالة الموضوعيـــة objectivation للإرادة ، فنستطيع أن نستبدل العبارة : توكيد الإرادة بعبارة توكيد الجسم[1] . وتوكيد الجسم يتم بسد حاجاته وإجابة مطالبه وإشباع شهواته ، وهذا كله يفضى إلى شيئين : المحافظة على الفـــرد ، وانتشار النوع La propagation de l'espèse. والدوافع الإنسانية المختلفة تتبلور حول هاتين الغايتين ، وبهما تتجلى الإرادة وتصبح شيئاً مرئياً ، كما أن العين فى حاجة إلى الضوء لكى تستطيع أن تؤدى وظيفتها . والعقل فى هذا كله يتصل بالإرادة اتصالاً وثيقاً ، فهو يبدأ بمعرفة الأشياء موضوع إرادته ، ثم الوسائل التى بها يصل إليها ، وكثيراً ما يكتفى بهذه المعرفة العملية دون أن يبحث عن شيء وراءها . « فحياة الناس تتلخص فى أنهم يريدون ، ويعرفون ما يريدون ، ويبحثون عما يريدون فى شيء من النجاح يجنبهم اليأس ، أو فى شيء من الإخفاق فى الهروب من الملل وتوابعه»[2] وفى أحيان نادرة يتحرر العقل من هذا العمل الذى يأتمر فيه بأمر الإرادة ، ويبدأ فى البحث عن جوهر الوجود فينتهى من ذلك إلى أحد طريقين : طريق التأمل الجمالى، أو طريق التحرر الأخلاقى أى الزهد .

ولكى تؤكد الإرادة نفسها عن طريق الجسم ، منحت الفرد غريزة تتجاوز غريزة بقائه الفردى الذى لا يستغرق من الزمن غير فترة قصيرة ، هذه الغريزة التى ترمى بسهامها بعيداً عن موت الفرد وإلى أجيال لا متناهية هى الغريزة الجنسية[3]. فهذه الغريزة هى التوكيد الأكبر لإرادة الحياة . فالفرد الذى يخضع لتلك الغريزة ليس فى الواقع غـــير مناسبة صرفة pur occasion لكى تتحقق الإرادة فى هـــذه اللحظة ، وفى ذلك المكان ، والفرد الوالد والفرد المولود وإن اختلفا كظاهرتين

(١) العالم كإرادة جـ ١ ص ٣٤١ .

(٢) العالم كإرادة جـ ١ ص ٣٤٢ .

(٣) العالم كإرادة والملحقات supplements ص ٣٧٩ .

متتابعتين إلا أنهما شيء واحد فى ذاتهما ، أى بالنسبة إلى الإرادة التى تتحقق فيهما معاً ، فخضوعهما لمبدأ الفردية بوصفهما ظاهرتين يجعلهما فردين مختلفين ، أما بوصفهما إرادة ، وهى لا تخضع لمبدأ الفردية ، فهما شيء واحد . وهذا هو معنى الخطيئة فى فى الدين المسيحى [١] ، فإن آدم بخضوعه لشهوة الجسد وتذوقه لتلك اللذة المحرمة قد نقل بذلك خطيئته إلى الأجيال التى أعقبته جميعاً . فالمسيحية ترى فى كل فرد آدم جديدا أو الممثل لتوكيد الحياة ، ومن ثم كانت مشاركته للخطيئة الأولى . . . pêché originel ، وبالتالى مشاركته فى الألم والموت . بيد أن الفرد يشارك أيضاً فى « المخلّص » sauveur الذى يمثل إنكار الحياة ، ومن ثم فهو يشارك فى تضحياته وفضائله ، ويكون بذلك خليقاً بالخلاص من أغلال الخطيئة والموت ، أى من العالم [٢] .

وما تكاد الطبيعة تدفع الفرد إلى ارتكاب العمل الجنسى حتى لا تحفل به ، ولا تعده شيئاً مذكوراً ، ما دامت قد انتزعت منه ما أرادت من بقاء النوع . وهناك بعض الحشرات التى تموت بمجرد تأديتها لعملية اللقاح ، ولهذا أدرك القدماء من شعراء وفلاسفة أن الحب [٣] Eros هو الحقيقة الأولية الخالقة والمبدأ الذى تصدر عنه الأشياء جميعاً (هزيود وبارمنيدس وأفلاطون وأرسطو) . ولذلك أيضاً يرى شوبنهور أن الأعضاء التناسلية هى المكمن الحقيقى vrai foyer للإرادة ، بينما المخ هو القطب المضاد الذى يمثل العقل أو الوجه الآخر للعالم كتمثل . فهى — أى الإرادة — المبدأ الذى يضمن للحياة زماناً لا نهائياً [٤] .

والغالبية الغالبة من الناس يخضعون للغريزة الجنسية دون تفكير ، فيؤكدون بذلك الحياة ويعملون على بقائها ودوامها ، بل قد يتخذ هذا التوكيد عند الفرد شكلا خارقاً للعادة يكون مصدراً للشهوات العنيفة ، والانفعالات الحادة مما يقوده بدوره

---

(١) ولذلك يقول كالدرون : « إن جريمة الإنسان الكبرى هى أنه ولد » وهذا البيت تفسير لفكرة الخطيئة الأولى فى الدين المسيحى .

(٢) العالم كإرادة جـ ١ ص ٣٤٤ .

(٣) أعتقد أن شوبنهور لم يفهم من الحب غير ناحيته الجنسية فحسب ، فالحب الحقيقى Eros كما يجب أن يفهم على حقيقته متعال على الفعل الجنسى ، بل إنه فى كثير من الأحيان يضعف الناحية الجنسية بين المحبين .

(٤) العالم كإرادة جـ ١ ص ٣٤٥ وراجع الملحقات ص ٣٧٩ وما يليها .

إلى إنكار وجود الآخرين ومحاولة القضاء عليهم إذا اعترضوا طريقه ، وهذا مانسميه بالأنانية égoisme وهذه الأنانية هي مظهر من مظاهر تناقض الإرادة مع نفسها ، وتفسير لذلك الصراع القائم الدائم بين الأفراد جميعاً و بين الأنواع المختلفة[١].

فقد رأينا أن مبدأ الفردية لا يبلغ الإرادة إلا فى ظواهرها فحسب ، ولما كانت الإرادة متحققة فى الفرد ، فإن الفرد الذى ينظر من وجهة نظر الإرادة فحسب لا يمكن أن يرى غير نفسه وحدها ، فهو يريد كل شىء لنفسه ، ويطمع فى امتلاك كل شىء ، والتحكم فى كل شىء ، والقضاء على كل ما يعترض سبيله . ولتفسير ذلك نقول : إن الفرد بوصفة الأساس La base للذات العارفة ، والذات العارفة بدورها هى أساس العالم La base du monde ، هذا الفرد لا يمنح الطبيعة أو الأفراد الآخرين الوجود إلا عن طريق تمثله لهم ، فوجود الأشياء والأفراد ليس مستقلا عن تمثله وإنما يعتمد عليه « فإذا اختفى شعوره اختفى معه كل شىء دفعة واحدة »[٢] . فالفرد يرى فى نفسه — بوصفه عقلا يتمثل — إرادة الحياة كلها ، والشرط الأخير الذى يجعل العالم ممكناً باعتباره موضوعاً للتمثل ، ولذلك فهو يضحى بالعالم كله فى سبيل بقائه الفردى ولو لحظة واحدة ، فالأنانية إذن أساسية بالنسبة للحياة الفردية بحيث يرى كل فرد أن بقاءه مفضل على بقاء الآخرين وأن موته هو نهاية العالم . وكلما استخدم الفرد عقله فى هذا الصراع ، كلما ازداد حدة وشده فكانت الحروب التى لا تبقى ولا تذر والتى لا تجد لها مثيلا عند الأنواع الأخرى التى لم توهب العقل ، حرب الجميع ضد الجميع Bellum omnium contra omnes التى يتحدث عنهـــا هوبس . وللأنانية مظهران وهمـــا أن نحطم سعادة الآخرين فى سبيل إسعاد أنفسنا ، أو أن نزيد فى شقاء الآخرين وآلامهم دون غرض أو غاية اللهم إلا أن نجنى لذة شيطانية لا معنى لها ولا دافع إليها غير سوء طويتنا ، ولؤم معدننا[٣].

فالأنانية معناها إنكار إرادة الحياة فى الغير والاعتراف بها فى أنفسنا فحسب ، وهى تتجه إلى الاعتداء على جسم الغير أو إخضاعه لخدمتها بدلا من أن تتركه لخدمة

---

(١) العالم كإرادة ج ١ ص ٣٤٢ .

(٢) العالم كإرادة ج ١ ص ٣٤٧ .

(٣) راجع كتاب شوبنهور : Le fondement de la morale

الإرادة التي تتحقق فى ذلك الجسم نفسه ، فيستطيع بذلك أن يضاعف قواه الخاصة وأن يتجاوز القوى التي يمنحها له جسمه الفردى وحده ، أى أن يؤكد إرادته عبر جسمه بأن ينكر الإرادة المتحققة فى جسم آخر . وهذا الاعتداء على إرادة الغير هــو ما نسميه « بالظلم injustice[١] » ، وفى هذه الحالة يشعر المظلوم شعوراً خفيًّا بألم أخلاقى آخر يختلف كل الاختلاف عن الآلام الجثمانية التي يسببها له خضوعه للغير . فيحس أنه فقد شيئاً غالياً ، ويشعر الظالم شعوراً خفيًّا أيضاً بأن الإرادة التي اعتدى عليها تشبه إرادته إلى حدٍّ ما ، وأنه هو وضحيته شيء واحد . فكأنه بهذا الاعتداء يعتدى على نفسه ، وهذه المشاعر جميعاً هى ما نسميها « بالندم[٢] » remords ويصل الندم إلى ذروته بعد ارتكاب جريمة القتل وهى أشنع الجرائم التي يمكن أن ترتكبها أنانية الفرد تجاه الآخرين[٣].

وقد يتخذ الاعتداء مظهراً آخر بأن نستولى على ما يملكه الغير قوة واقتداراً ، فإن أملاك الشخص ما هى إلا امتداد لشخصيته ، وهى ثمرة أعماله وجهوده ، فكأننا باغتصابها نعتدى على هذا الفرد نفسه . فالشرط الأساسى لكى يتحقق الاعتداء أن يكون هذا « الملك » نتيجة لجهود الشخص وقواه الخاصة فيكون سلبها سلباً لإرادته لكى تصبح فى خدمة إرادة أخرى متحققة فى جسم آخر ، والفرد لا ينفصل إذن عن « ملكه » الذى حصل عليه بإرادته وعمله وحدهما ، والعمل وحده هو الذى يهب الإنسان حقًّا أخلاقيًّا فى الملكية .

وشوبنهور يعترض على نظرية « كنت » فى حق الملكية ، إذ يعتقد « كنت » أن هذا الحق يمكن أن يكون لأول واضع يد premier occupant ، بينما يعتقد شوبنهور أن الحق الأخلاقى morale للملكية يجب أن يستند على العمل ، والعمل وحده . فإذا ما رست عائلة الصيد فى قطعة أرض مائة عام متصلة دون أن تحاول إصلاحها أو تحسينها ، وهاجر إلى هذه الأرض آخرون وأرادوا أن يصطادوا فيها أيضاً ، فإنهم لا يرتكبون بذلك عملا منافياً للأخلاق ، ما دامت العائلة الأولى لم تكتسب حق الملكية اكتساباً بأن بذلت مجهوداً وقامت بعمل معين من شأنه أن

---

(١) العالم كإرادة جـ ١ ص ٣٤٩ .

(٢) العالم كإرادة جـ ١ ص ٣٥٦ .

(٣) العالم كإرادة جـ ١ ص ٣٥٠ .

يجعل هذه الأرض وقفاً عليها وحدها[١] . والحق المكتسب بالعمل هو وحده الذى يمكن أن نتمتع به فى المستقبل أيضاً . أما الحق بوضع اليد فلا يستند على شىء يضمن لنا التمتع به مستقبلا . فإن من الممكن أن يجادلنا شخص ما بأننا قد تمتعنا به فى الماضى بما فيه الكفاية ، فالأولى أن ندعه الآن لغيرنا ليتمتع به كما تمتعنا [٢].

ومن هذا كان لابد من قانون ينظم حقوق الملكية وحقوق الأفراد جميعاً حتى لا يبغى فرد على آخر ، فيعتدى عليه يسلبه إرادته أو أملاكه (وهى الإرادة بصورة أخرى) . والذى يقوم على تنفيذ القانون هو الدولة . فالدولة إذن تقوم على مبادئ أخلاقية هى حماية الفرد من اعتداءات الآخرين على حقوقه . وهى بذلك سلطة « ثانوية » لأن الظلم هو الواقعة الأولية الإيجابية بينما العدل على العكس من ذلك « ثانوى سلبى »[٣]. والواقع أننا ما كنا لنتحدث عن الحق إن لم يكن هناك ظلم على الإطلاق ، فالعدل هو رد الظلم ونفى الاعتداء ، والظلم لا يقع إلا لأن الفرد قد غشيت عينة غشاوة « المايا » Maya أو « الفردية » فهو يرى فى ضحيته — أى فى الشخص المظلوم — فرداً آخر يتمايز عنه ويختلف كل الاختلاف . فإذا أدرك أن « مبدأ الفردية » وهم وأنه يعتدى على نفسه فى ذلك الشخص المعتدى عليه لأن الإرادة التى تتحقق فيه واحدة وخزه الندم وأنبه الضمير .

فالأنانية مرجعها إذن إلى مبدأ الفردية principe d'individuation ، ذلك المبدأ الذى تنشأ عنه كثرة الأفراد فى تمثلنا للعالم . فبغير هذا المبدأ — أو الشكل من أشكال المعرفة— لم نكن لنرى الكثرة والاختلاف فى الأشياء ، وبالتالى لم يكن لينشأ هذا الصراع العنيف بين أنانية الفرد وأنانية الآخرين ، ذلك الصراع الذى يعبر عن تناقض الإرادة مع نفسها والذى يسبب الآلام الكثيرة التى ترتبط بالحياة الإنسانية .

والقانون ما هو إلا تعبير عن رغبة الناس فى التغلب على مبدأ الفردية وعلى ما تراق من أجله من دماء ، فإن الإنسان بما له من عقل قد أدرك من أين تنبع آلامه ، وتوصل إلى الوسيلة التى بها يمحو سبب هذه الآلام ، وهذه الوسيلة إذن تضحية

---

(١) العالم كإرادة جـ ١ ص ٣٥١ .
(٢) العالم كإرادة جـ ١ ص ٣٥٢ .
(٣) العالم كإرادة جـ ١ ص ٣٥٤ .

مشتركة تبررها الامتيازات العليا المشتركة التى يجنيها الناس من ورائها[١] . فإن الظالم قد يجد من يظلمه بدوره وهلم جرًّا ، فالوسيلة الوحيدة لكى يأمن الفرد على نفسه هى أن يضحى بحقه فى ارتكاب الظلم على أن يضحى غيره بنفس هذا الحق . ومن هنا نشأ العقد الاجتماعى contrat social أو القانون . وشوبنهور يتفق ها هنا مع أفلاطون ومع مونتسكيو ، ويرى أن القانون لا يمكن أن يكون له أصل آخر أو منشأ آخر . والدولة تنشأ عن نفس هذا الأصل أيًّا كان شكلها[٢] . فالدولة الجمهورية التى تميل إلى الفوضى ، والدولة الملكية التى تتجه نحو الاستبداد كلتاهما تنشأ عن هذا الاتفاق الاجتماعى وإن تكن كل منهما تحتوى على نقص معين . ولكى توجد الدولة الكاملة المثالية فيجب أن نبدأ فى إيجاد أفراد يضحون تماماً بمصلحتهم الخاصة فى سبيل المصلحة العامة[٣] .

وإذا كانت الأخلاق تنظر إلى الإرادة من حيث هى ظالمة أو مظلومة ، أى إلى النية intention ، فإن الدولة لا تنظر إلا إلى الفعل نفسه ، وإلى واقعة الظلم نفسها ، وإذا اهتمت بالنية أو بالدافع فذلك لكى تفسر الفعل وتنفذ إلى دلالته ولذلك فإنها لا تحاول أن تقضى على الدوافع الشريرة والأفكار الخبيثة التى تحدونا إلى ارتكاب الظلم ، وإنما تضع أمام كل دافع شرير دافعاً آخر أقوى منه ، وهو الخوف من القصاص . فالقانون الجنائى ما هو إلا مجموعة من « الدوافع المضادة contre-motifs وضعت لمنع الأفعال الآثمة التى يمكن أن نرتكبها .

ومن النظريات التى يعارضها شوبنهور النظرية القائلة بأن الدولة وسيلة للسمو بنا أخلاقيًّا ، وأنها تنشأ عن التطلع إلى الفضيلة وأنها موجهة تماماً ضد الأنانية . وهذا خطأ لأن الإرادة وهى الحرية الخالدة لا يمكن أن يؤثر عليها فعل خارجى أو تدخل أيًّا كان نوعه . ونظرية أخرى ليست أقل خطأ وهى النظرية القائلة بأن الدولة هى شرط الحرية بالمعنى الأخلاقى ومن ثم للفعل الأخلاقى ، والواقع أن

---

(١) العالم كإرادة جـ ١ ص ٣٥٨ .

(٢) العالم كإرادة جـ ١ ص ٣٥٩ .

(٣) العالم كإرادة جـ ١ ص ٣٥٩ — ويفضل شوبنهور الملكية الوراثية monarchie heréditaire إذ توجد فى هذه الحالة أسرة لا تنفصل مصلحتها عن مصلحة الدولة .

الحرية تقوم عبر عالم الظواهر ، وبالتالى عبر كل الهيئات الإنسانية .

وقد رأينا أن الدولة إنما تولد من الأنانية ولكنها أنانية تتعالى فوق وجهة النظر الفردية لتحتضن الأفراد جميعاً ، وتعمل لمصلحتهم جميعاً ككل ، أى لأنانيتهم ، فهى تفترض مقدماً أنانية الأفراد كما أنها لا تعتمد على أخلاقيتهم أو على احترامهم للقانون بدوافع أخلاقية صرفة ، وإلا لأصبحت الدولة بهذا المعنى شيئاً سطحياً[١] ، فهى لا تحارب الأنانية وإنما النتائج الضارة التى تنشأ عن الأنانية . فإذا بلغت الدولة غايتها بدا المظهر الخارجى وكأنما الأخلاق وحدها هى التى تسيطر على الدوافع جميعاً . والواقع أن هذا المظهر الخارجى يختلف عن المظهر الحقيقى ، فإذا سادت الأخلاق كان معنى ذلك امتناع الناس من تلقاء أنفسهم عن مقارفة الظلم بينما سيادة الدولة معناها أن ما من أحد يعانى من نتائج الظلم[٢].

وإذا كان الحق الطبيعى droit naturel للملكية يوجد فى الحالة الطبيعية أى قبل ظهور الدولة ، لأنه حق أخلاقى moral لا يمكن إنكاره إلا بالجور والتعسف ، فإن حق العقاب لا وجود له إلا فى الحالة الاجتماعية ، أى بعد ظهور الدولة والعقد الاجتماعى ، فالدولة وحدها هى التى لها حق توقيع العقوبة droit de punir . فالدولة هى التى تقدر تلك العقوبة حتى تمنع أصحاب الدوافع الشريرة من ممارستها . الدولة إذن تقوم على التخويف من العقوبة ، والقانون ينظر دائماً إلى المستقبل لا إلى الماضى ، ومن هنا كانت التفرقة بين العقاب والانتقام vengeance الذى يستمد دوافعه من وقائع حدثت فى الماضى ، ولا غاية للانتقام إلا تعذيب الظالم كما قام بتعذيب غيره ، والانتقام يمتزج بالقوة والحقد ، وهو رد الظلم بالظلم . وهذا ما لا يمكن أن نعتبره عملا أخلاقياً ؛ إذ أن العمل الأخلاقى يمتاز ببعد النظر ، وتقدير الأمور فى المستقبل .

فليس من حق الفرد مطلقاً أن ينصب نفسه قاضياً على الآخرين ومعاقباً لهم . وإذا كان العقاب لا يهدف إلا إلى رد الظلم فلا معنى له إذن ولا دلالة ، وإنما

---

(١) العالم كإرادة ج ١ ص ٣٦١ .

(٢) يعارض شوبنهور « كنت » فى هذه النظرية ؛ إذ يرى « كنت » أنه لا وجود لحق الملكية بغير وجود الدولة .

الغرض من العقاب هو التخويف والإرهاب بحيث يمتنع الآخرون فى المستقبل عن ارتكاب مثل هذا العمل الذى استحق العقاب . والتهاون فى توقيع العقاب معناه أن هذا العمل قد يتكرر إلى ما لا نهاية . وقد يعترض « كنت » بأننا فى هذه الحالة نستخدم الفرد « كوسيلة » moyen ، فيرد شوبنهور بأن الفرد فى هذه الحالة « يستحق » أن يستخدم كوسيلة لأنه قد هدد الأمن العام بجريمته ، والأمن العام هو الغاية العليا الأخيرة التى تسعى إليها الدولة ، فإن لم ينفذ فيه العقاب فإن هذا الأمن قد تأتى عليه اللحظة التى ينهار فيها تماماً ، ومن ثم فإن حياة المذنب وشخصيته يجب أن تستخدم كوسيلة لتنفيذ القانون والمحافظة على الأمن العام ، وهو بوصفه خارجاً على العقد الاجتماعى الذى وافق عليه بمحض إرادته والذى منحه الحق للتمتع بحريته وأملاكه دون أن يخشى من الاعتداء ، فقدأصبح خليقاً بأن تنظر إليه الدولة هذه النظرة بعد أن اعتدى هو على مثل هذا الحق عند الآخرين ، ففسخ بذلك العقد بينه وبين المجتمع [١] .

ويلخص شوبنهور تعريفه للدولة بقوله « الدولة وسيلة تستخدمها الأنانية المستنيرة بالعقل لكى تتجنب الآثار الضارة التى تنشأ عنها والتى ترتد ضدها » [٢] وفى الدولة يسعى الفرد إلى الخير العام لأنه يعلم أنه يعود إليه فى نهاية الأمر . فالأنانية هى التى تدفع الفرد أولا وأخيراً إلى المحافظة على المجموع ، ولكنها أنانية مستنيرة كما سبق القول [٣] .

هذا عن الظلم والعدالة الزمنيين ، أى اللذين يوجدان فى الدولة . ولكن ثمت

---

(١) العالم كإرادة جـ ١ ص ٣٦٥ ، وفى هذا المذهب نرى أن شوبنهور يسبق جماعة الاجتماعيين كدوركيم وفوكونيه ، ولكنه يعترف بأن هذه النظرية ليست من اكتشافه وإنما سبقه إليها أفلاطون وهوبس وبوفندورف وفويرباخ .

(٢) نفس المرجع جـ ١ ص ٣٦٦ .

(٣) نظرية شوبنهور فى الدولة يشيع فيها التشاؤم كما يشيع فى كل جزء من فلسفته ، فالدولة لا تستطيع أن تحقق السعادة الكاملة للأفراد لأن طبيعة الحياة نفسها تقتضى وجود الشر . فإذا تم للدولة نفى الآلام المختلفة التى تكتنف حياة الأفراد ، فإنها لن تستطيع أن تطرد الملل الذى يحل محل هذه الآلام جميعاً ، وإذا تمكنت من رفع الظلم والخلافات عن أفرادها فإنها لن تستطيع منع الحروب ، وإذا استطاعت منعها فهى لن تستطيع محو الشرور التى تصاحب ازدياد السكان على الأرض زيادة فاحشة .. وهلم جرا . (العالم كإرادة جـ ١ ص ٣٩٦) .

عدالة أبدية justice eternelle ، وهـــذه العدالة لا تخضع للزمان أو المكان ، وإنما هي عدالة في كل زمان وفي كل مكان .

فالإرادة التي تتحقق في هذا العالم في تناقض مع نفسها ، وهذا التناقض يترجم في العالم بالخير والشر ، بالظلم والعدل . فإذا كان ثمة ظلم أو شر فذلك لأن الإرادة قد أرادته ، وإذا صادف الإنسان عقبات وآلاماً في طريقه فإن الإرادة هي التي وضعتها حيث هي . الإرادة كل شيء ولا يوجد شيء خارجها . فعلى من تقع المسئولية ؟ على الإرادة وحدها بلا شك . فإذا أتيح لنا أن نضع آلام العالم كلها في كفة ميزان ، وأخطاء الناس في الكفة الأخرى لتعادلت الكفتان . وهذا ما يسميه شوبنهور « بالعدالة الأبدية » . وفي هذه النظرية نراه يؤكد تفسيرنا الذي اخترناه وهو أن الإرادة يجب أن تفهم على أنها « محايدة » فلا هي شر أو خير وإنما هي عبر الشر والخير معاً .

ولا يستطيع الفرد الخاضع « لمبدأ الفردية » أن يلمح هذه العدالة الأبدية التي وصفناها ، إذ أنه لا يدرك أنه والإرادة شيء واحد ، وأنها تتحقق فيه بنفس المقدار الذي تتحقق به في غيره ، وأنه هو هذا وذاك . فهو لا يرى غير الظواهر في كثرتها اللانهائية وتمايزها وانقسامها وتعددها وتناقضها فيخيل إليه أن الألم حقيقي وأن الفرح كذلك ، وينظر إلى هذا الفرد بوصفه جلاداً ، وإلى هذا الآخر بوصفه ضحية ، والجلاد والضحية في حقيقة الأمر شيء واحد ، ويرى أناساً يعيشون في رخاء ونعيم بينما يموت غيرهم جوعاً وبؤساً فيتساءل : « أين إذن تلك العدالة » ؟ وهو في شكه هذا يمعن في الظلم ؛ ويتخذ من اللؤم شعاراً . وهذا كله لأنه لم يكشف عن عينيه بعد نقاب « المايا » أو مبدأ الفردية . فلا حقيقة لديه إلا هذا الفرد الذي يتألم أو يفرح في هذه اللحظة أو تلك . ويظل الفرد خاضعاً لهذا الوهم حتى تمزقه حادثة ما أو رؤية ما . فينتابه الجزع إذ يرى أن شكال المعرفة من زمان ومكان وعلية لها استثناء ما ، وأن هذه الأشكال التي تجعلنا نرى أنفسنا متمايزين عن بقية الكون يمكن ألا تكون شيئاً ، وأن شخصنا وفرديتنا لم يكونا غير وهم ، وأن السعادة التي شيدناها على فكرة الزمان — لا على فكرة الأبدية — واهية لا تقوى على ضربات الألم المبرح ، وهنا فحسب يمكن أن يرى بارقة من « العدالة الأبدية » .

فالعقل الخاضع لمبدأ العلة الكافية والذي يتبع « مبدأ الفردانية » لا يستطيع

أن يرى هذه العدالة ، وإنما لابد له لكى يراها أن يرتفع فوق هذا المبدأ ليصل إلى « المثل » ، وليدرك أن الإرادة فى ذاتها هى التى تكمن فى كل ظاهرة وفى كل فرد ، وأن ما نرتكبه من ظلم أو نعانيه من آلام يرتبط بالإرادة الواحدة . وهذه الرؤية هى التى تجعلنا خليقين بإدراك الجوهر الحقيقى للفضيلة[١] .

ويرجع شوبنهور نظريته فى العدالة الأبدية والفضيلة إلى « الفيدا » الهندية التى تقوم فلسفتها على هذه الفكرة Tat twam asi ومعناها « أنت هذا » Tu es ceci[٢] ومعناها أن الإنسان فى هوية مع غيره من الكائنات ، وهذه النظرية تشابه إلى حد ما المبدأ الذى اتخذه « كنت » فى كتابه « نقد العقل العملى » أساساً لأخلاقه ، كما تفسر أيضاً فكرة الهنود عن تناسخ الأرواح Transmigration والتى تقول إن كل عذاب سببته لغيرك من كائنات أثناء حياتك ، سيبقى لك فى حياة أخرى ، وتستطيع أن تتطهر فى هذا العالم بأن تتعذب بدورك . وهذا القانون مطلق ، فإنك لو قتلت حيواناً فلا بد أن تصبح أنت الآخر فى لحظة من لحظات الزمان الأبدى نفس هذا الحيوان لتعانى ذلك الموت نفسه . أما الإنسان الذى عاش حياة فاضلة خالية من الشر فإنه لا يولد من جديد ، أى لا يبعث إلى الوجود الظاهرى L'existence phénomenalé ، أو يصل كما يقول البوذيون إلى النرفانا حيث لا وجود لهذه الأشياء الأربعة : الميلاد والشيخوخة والمرض والموت[٣] . والدين المسيحى يرتفع فى نظر شوبنهور أيضاً على مبدأ الفردية ؛ إذ يدعو إلى تحريم الانتقام ورد الشر بالشر ويجعل عالم العدالة الأبدية متميزاً عن عالم الظواهر ، أى أنها لا تتحقق إلا فى عالم الشىء فى ذاته[٤]

نستطيع أن نقول إذن أن مبدأ الفردية يفصل بين عالمين هما عالم الرذيلة وعالم الفضيلة ، أو بين الشر والخير ، أو بين الظاهرة والشىء فى ذاته ، فإننا مادمنا خاضعين له عشنا فى الطرف الأول من هذه المتضادات ، فإذا تجاوزناه دخلنا فى عالم الفضيلة والخير والشىء فى ذاته .

---

(١) نفس المرجع جـ ١ ص ٣٧٠ – ٣٧٢ .
(٢) نفس المرجع جـ ١ ص ٣٧٢ .
(٣) العالم كإرادة جـ ١ ص ٣٧٣ .
(٤) العالم كإرادة جـ ١ ص ٣٧٥ .

فالأخلاق عند شوبنهور تقوم على الميتافيزيقا[١]، أو هى الغاية التى تتوج المجهود الميتافيزيقى لفلسفته . فلما كانت الإرادة هى القوة العليا التى تنبع منها الأشياء جميعاً والتى تتحقق فى الأشياء كلها بدرجة واحدة ، كان لا بد للفعل الأخلاقى أن يقوم على الاعتراف بهذه الحقيقة وإنكار مبدأ الفردية الذى يجعل الفرد يرى فى نفسه حقيقة مختلفة كل الاختلاف عن غيره، ومن ثم لا يتورع عن ارتكاب الشر، والتورط فى الإثم، كما أوضحنا ذلك توضيحاً كافياً فيما سبق، هذا هو مبدأ principe الأخلاق ويمكن أن يتلخص فى هذه الكلمة «العدالة» أو «المساواة» أما الأساس الذى تقوم عليه الأخلاق fondement [٢]، فهو الشفقة.

وفضيلة الشفقة تقوم أصلاً على المعرفة ، المعرفة الحدسية لا المعرفة المجردة التى يمكن التعبير عنها فى كلمات ، ولهذا فإن الفضيلة عامة لا يمكن أن تعلم[٣] ، كما أن ملكة الشعر مثلا لا يمكن أن توجد بقراءة المؤلفات والأبحاث التى كتبت فى تحليل الشعر وتنظيم قواعده . وشوبنهور ها هنا يتابع « كنت » الذى لا يرى أن الأخلاق لا تقوم على العقل الخالص وإنما على العقل العملى ، فيجعل المعرفة المبنية على تصورات عاجزة عن إدراك الماهية الحقيقية للأخلاق . الفعل الاخلاقى إذن فعل لا عقلى irrationnel لا بمعنى أنه مضاد للعقل ولكن بمعنى أنه غير العقل ، وفى هذا رجوع بالأخلاق إلى الباطن وإلى النية ، وتلك مزية من مزايا فلسفة شوبنهور . ولا يمكن إذن لهذه المعرفة الحدسية المباشرة أن تنقل ، فلا بد أن يصل إليها الفرد بنفسه ، ومعتمداً على طبيعته وحدها ، وقدرته على التخلص من نقاب « المايا » ، فإن لم يستطع لم ينفعه فى هذا الشأن كل ما كتبه الفلاسفة والشعراء والمفكرون عن الفضيلة والخير والشفقة إلخ ، وهذه المعرفة لا تترجم بالأقوال وإنما بالأفعال والسلوك الشخصى فى الحياة[٤] . وللوصول إلى فضيلة الشفقة لابد من اجتياز مرحلة أولى هى « العدالة »

---

(١) راجع كتاب شوبنهور : « أساس الأخلاق » ص ٢١ .

(٢) يفرق شوبنهور بين المبدأ الأخلاقى ، وأساس الأخلاق ، فالأول هو القضية الأولى التى تتلخص فيها جميع الواجبات ، ولا يختلف الأخلاقيون تقريباً حول المبدأ وهو « لا تفعل الشر لغيرك وساعد الناس على قدر استطاعتك » ؛ أما الأساس فهو القوة الحقيقية الفعالة التى يتحقق بها هذا المبدأ وهى عند شوبنهور الشفقة (راجع كتابه « أساس الأخلاق ص ٧ ») .

(٣) العالم كإرادة جـ ١ ص ٣٩٥ .

(٤) العالم كإرادة جـ ١ ص ٣٨٨ .

كما بيّنا ذلك من قبل ؛ إذ أن الرغبة فى العدالة تخفف إلى حد ما من عرامة الإرادة ومن الشهوة إلى توكيدها فى قوة وإصرار يضير بالآخرين ، كما أنها أول اختراق للحصار الذى يضرب به مبدأ « الفردية » حول الفرد ، واعتراف منه بأن غيره يشارك فى نفس ماهيته ، أى فى الإرادة أو الشىء فى ذاته إلى الدرجة التى تمنعه من ارتكاب الظلم نحوه ، أى أننا نعترف بحق الغير فى التمتع بكل ما لنا من حقوق . والشفقة لا تنفصل عن هذا الشعور ، كل ما بينهما من اختلاف أن العدالة سلبية فى طبيعتها بمعنى أنها امتناع عن إيقاع الظلم بالآخرين بالاعتداء على حقوقهم ، بينما الشفقة شعور إيجابى يدفعنا إلى ماهو أسمى من العدالة ... إلى حب إخواننا فى الإنسانية[١] . وليس معنى ذلك أن الإرادة تتحقق بدرجة أقل فى الرجل الخير منها فى الرجل الشرير مطلقاً . . وإنما المعرفة عند الأول تسود النزعة العمياء للإرادة بينما فى الثانى تسود على العكس النزعة العمياء أو الإرادة على العقل . وهذه المعرفة يمكن أن تتلخص فى تلك الكلمة الفيدية « أنت هو ذاك » Tat twam asi وهى الكلمة التى تقابل « مبدأ الفردية » فى مذهب شوبنهور ، هى المعرفة التى إذا بلغناها استطعنا أن ننتقل بعدها إلى إنكار الإرادة[٢] أو إلى الزهد . وقبل أن نبين كيف يتم هذا الانتقال يحسن بنا أن نقف عند نقد يجب أن يُوجه إلى نظرية الشفقة عند شوبنهور .

فإذا كان الفرد لا يشعر بالشفقة على الآخرين إلا لأنه يرى نفسه فيهم ، كانت الشفقة إذن على نفسه أكثر من أن تكون على غيره ، وتكون الشفقة فى هذه الحالة قائمة على حبنا لأنفسنا أى على أنانيتنا أكثر من أن تقوم على حبنا للغير فى ذاته . الشفقة إذن نوع من إسقاط أنفسنا فى الآخرين ، ولو أن شوبنهور تعمق هذا الشعور كما يجب ، لانتهى إلى مثل هذا الرأى الذى انتهى إليه نيتشه وهو أن الشفقة ما هى إلا أنانية مقنعة[٣] ، وإن ربط الشفقة بالعدالة كدرجة تالية عليها كان كفيلا بأن ينبه شوبنهور إلى هذه الصلة بين الأنانية والشفقة ، إذ أن الانانية هى أساس

---

(١) العالم كإرادة ج ١ ص ٣٨٩ .

(٢) العالم كإرادة ج ١ ص ٣٩٣ .

(٣) يشير شوبنهور إلى ذلك دون أن يدرك أى خطر يهدد نظريته تلك فى الشفقة (العالم كإرادة ج ١ ص ٣٩٤) فيقول : «ماذا يستطيع أن يلهمنا الأفعال الطيبة والأفعال الرقيقة ؟ هو معرفة عذاب الآخرين ، ونحن نتكهن به وفقاً لعذابنا نحن ونساويه به » .

العدالة كما بينا ذلك من قبل، والإنسان فى الشفقة يخرج عن نطاق نفسه — كما يذهب إلى ذلك شوبنهور — حينما يرى فى الآخر نسخاً واحدة من ذاته . وأعتقد أنه لو احتفظ بالفردية واعتز بها ، وأكدها كل التأكيد لاستطاع أن يبنى فكرة الشفقة على أساس أكثر ثباتاً ، ومنهج أشد أصالة . فالشفقة الحقيقية هى تلك التى نبنيها على أساس الاعتراف بفردية الغير لا على أساس إنكار هذه الفردية ، كما ذهب إلى ذلك فيلسوفنا . وأيهما أكثر نبلا من الناحية الأخلاقية ، أن أشعر بالشفقة نحو الغير رغم شعورى بشدة اختلافه عنى أو أن أشعر بهذا الشعور لأننى أرى فى هذا الغير نفسى؟!

والنقد الثانى الذى يوجه إلى نظرية الشفقة هو أن شوبنهور يناقض نظريته فى المعرفة حينما يجعل من هذه الفضيلة شيئاً غير قابل للمعرفة[١]. وهذا النقد يسوقه هفدنج فى كتابه عن تاريخ الفلسفة الحديثة . ونحن لا نرى فى ذلك أى تناقض ، ولا ندرى من أين أتى هفدنج بهذه الفكرة ، ويبدو أنه لم يفهم نظرية شوبنهور كما يجب؛ فشوبنهور يرى أن هناك نوعين من المعرفة : المعرفة المجردة abstraite وهى القائمة على التصورات concepts ، والمعرفة الحدسية intuitive ، وهى تقوم على اتصال مباشر بموضوع المعرفة بحيث يختفى ذلك الشكل من أشكال المعرفة الذى يقتضى التفرقة بين الذات والموضوع ، وهذه المعرفة لا تنقل فى تصورات وإنما هى رؤية vision أو insight ، والمعرفة التى تقوم عليها الشفقة هى من ذلك النوع الثانى ، وقد أكد ذلك شوبنهور أكثر من مرة[٢] ، فكيف يناقض شوبنهور نظريته فى المعرفة حينما يقول إن الشفقة غير قابلة للمعرفة (وهو يقصد بالطبع المعرفة المجردة) ؟

ننتقل بعد ذلك إلى درجة أعلى، وفضيلة أسمى فى نظرية الأخلاق عند شوبنهور وهى إنكار الحياة أو الزهد أو القداسة، وهى جميعاً مترادفات فى هذه الفلسفة . وفضيلة الشفقة تدفعنا فى بعض الأحيان إلى هذا الإنكار وهذا ما يسمى بالتضحية . فإذا رأينا أن سعادة عدد كبير من الناس تتوقف على تضحيتنا بأنفسنا، أى إنكار حياتنا، لم نتردد فى التضحية بها وإنكار إرادة الحياة فينا[٣] . وشهداء الحقيقة من هذا

---

(١) راجع هفدنج .

(٢) العالم كإرادة جـ ١ ص ٣٨٦ — ٣٨٨ .

(٣) العالم كإرادة جـ ١ ص ٣٩٣ .

النوع أيضاً كسقراط وجيوردانو برونو، فقد ساعدا على إسعاد الناس بتبديدهما بعض الأوهام والأخطاء الشنيعة مضحيين فى ذلك بحياتهما فى غير تردد أو وجل . وفى هذه الحالة لا تكون الشفقة موجهة إلى أفراد معينين ، وإنما إلى النوع الإنسانى بأكمله ، فيخيل إلينا أن آلام الإنسانية جميعاً هى آلامنا[١] ، وأن مصيرها التعس هو مصيرنا ، وهذا كله لأن الفرد استطاع أن يخترق نطاق « مبدأ الفردية » فجعل نفسه فى هوية كاملة مع الأشياء جميعاً ، أو إن شئنا فى اتحاد مع الأشياء جميعاً (وشوبنهور يشبه اسبنوزا إلى حد كبير فى هذا المقام) .

وإذا رأى الإنسان أن الحياة تنبع من الألم وتستمر فى الألم وتنتهى بالألم ، فكيف يعمل على تأكيدها ، وكيف يعمل على الارتباط بها أكثر فأكثر وهو يعلم أنه فى هذا الارتباط ،وذلك التأكيد إنما يزيد من وطأة آلامه وثقل أحزانه؟ لا شك أن الفرد الذى أسره«مبدأ الفردية » ، وغلقت عليه الأنانية أبوابها ،والذى لا يعرف غير الأشياء الفردية وعلاقاتها مع شخصه ، هذا الفرد يمكن أن يجد فى هذا كله دوافع متجددة دائماً تدفع إرادته إلى العمل ، أما المعرفة بالكل ، المعرفة بماهية الأشياء فى ذاتها ، فتخفف من غلواء الإرادة حتى تصل إلى إنكارها والتوقف المطلق عن كل إرادة . بل إن الفرد المغشاة عيناه بنقاب « المايا » يتمنى فى سياق حياته المليئة بالآلام أن يحطم آماله ورغباته التى لا تقوده إلا إلى الشقاء وأن يطهر نفسه من رجس الشهوة ليحيا حياة لا ألم فيها ولا فرح ، ولكن لا يلبث نقاب المايا أن يسدل من جديد على عينيه فيعود سيرته الأولى .

أما من يصل إلى المعرفة الشاملة بآلام البشر ، ويدرك أن الإرادة هى الاصل فى هذه الآلام جميعاً ، فإنه يطوى إرادته على نفسها ، ولا يعود يؤكد ماهيتها التى تنعكس فى مرآة الظواهر ، فيرتفع بهذه المعرفة من الفضيلة إلى الزهد ascétisme ، أى الامتناع عن الإرادة والفعل . وفى هذه الحالة لا يكفيه أن يحب الآخرين كما يحب نفسه، وأن يحب لهم ما يحبه لنفسه ، وإنما يتولد فى نفسه الشعور بالاشمئزاز من إرادة الحياة ، وبالتالى الرغبة فى التخلص منها إلى الأبد كما تتحقق فى نفسه وكما يعبر عنها جسمه، ويصبح سلوكه فى تناقض تام مع « الإرادة » . فرغم أنه ظاهرة من ظواهرها

(١) العالم كإرادة جـ ١ ص ٣٩٧ .

فإنه يتمرد عليها ، ويمتنع عن الإذعان أو الاستناد إليها فى أى شىء كان ، ويشوب نظرته إلى الأشياء عدم اكتراث كامل . وأول مظاهر هذا التمرد هو الامتناع عن الخضوع للغريزة الجنسية رغم سلامة جهازه التناسلى وقوته . فالعفة La chasteté الإرادية هى الخطوة الأولى فى طريق الزهد أو إنكار إرادة الحياة ، فإن الخضوع للغريزة الجنسية تأكيد لإرادة الحياة عبر الفرد نفسه كما بينا ذلك فيما سبق . وإذا أصبحت العفة شاملة universelle إذن لاختفى النوع الإنسانى من الوجود[١]، ويسود العدم بدلا من الوجود، وهذا ما ترمى إليه نظرية «الڤيدا» وتسميه L'holocauste sacré أى الفداء المقدس . والطبيعة تنتظر من الإنسان أن يتقدم بهذه الخطوة فى سبيل خلاصها، وهذا ما عبر عنه أنجيلوس سيليزيوس فى هذا الشعر الجميل :

« أيها الإنسان ، الكل يتنفس الحب من أجلك . والكل يريدك فى لهفة ، والكل يتجه نحوك . . . لكى يصل إلى الله[٢] » .

ويقول إكهارت المتصوف العظيم : « إننى أستند هنا على المسيح إذ يقول : « إننى حينما أرفع عن الأرض ، فسأرفع الأشياء كلها فى أثرى » .

ويتحقق الزهد أيضاً فى الفقر الاختيارى المتعمد ، أى الذى لم يكن نتيجة لحادثة ما ، وذلك لكى يخفف الزاهد من آلام الآخرين، والتنازل عن الثروة يقطع على الإرادة « خط الرجعة » فلا تغريها الثروة بالعودة من جديد إلى حياتها الأولى .

والمظهر الثالث من مظاهر الزهد هو قبوله الأذى من الآخرين ، فلما لم يكن الزاهد مهتمـاً بشخصه، متنكراً لإرادته فإنه لا يعترض ولا يشكو إذا لم يهتم الآخرون بشخصه أو تنكروا لإرادته ؛ أى أوقعوا بجسمه وبنفسه الأذى والضر . وهكذا كل ما يأتى إليه من الخارج من عذاب سواء كان عن طريق المصادفة أو عن طريق الآخرين فإنه يرحب به كل الترحيب ، بل ويتقبله فى فرح لأنه يرى فى ذلك كله مناسبة للتأكد من أنه لم يعد يكترث لإرادة الحياة فى نفسه ، وأنه على استعداد لكى يؤازر كل من يتخذ منه هذا الموقف الذى اتخذه حيال نفسه[٣] ، أى موقف

---

(١) العالم كإرادة ج ١ ص ٣٩٨ .

(٢) العالم كإرادة ج ١ ص ٣٩٩ .

(٣) العالم كإرادة ج ١ ص ٤٠٠ .

الغداء . فهو يقابل السيئة بالحسنة دون منّ أو تفاخر ، ولا يدع نفسه فريسة للغضب وهو مظهر من مظاهر توكيد الإرادة . ولما كانت هذه الإرادة تستحيل إلى شيء موضوعي أو مرئي فى جسم يؤذى هذا الجسم عامداً ولا يحقق له رغباته حتى لا تجد الإرادة الغذاء الذى عليه تعيش ، أو الوقود الذى به تشتعل . فحياته صوم وحرمان حتى يأتى الموت فينتزع ما بقى من هذه الإرادة التى عانت الموت من قبل ؛ ويرحب الزاهد بالموت ويستقبله فرحاً ، كخلاص طالما تمناه .

وهذه الحياة — أو بالأحرى هذا الموت — التى يحياها الزاهد ما هى إلا حياة القداسة ، وهذه ظاهرة لا تقتصر على دين دون غيره ، أو على نحلة دون غيرها وإنما هى شائعة فى جميع الأديان والنحل لأنها قائمة على معرفة حدسية واحدة وهى معرفته ما فى الحياة من شرور ، والشعور بما فيها من قبح . ومهمة الفلسفة هى ترجمة هذه المعرفة الحدسية إلى معرفة مجردة ، أى إلى تصورات ، بينما يترجمها الدين فى صورة أساطير myths . والترجمة المجردة لهذه المعرفة الحدسية ، أو الصيغة الفلسفية كما اكتشفها شوبنهور لأول مرة هى «إنكار إرادة الحياة» La négation de vouloir vivre أما الترجمة المباشرة فتكون بالفعل[1] action ، وهذه الترجمة هى التى قام بها القديسون والزهاد والمتصوفة فى كل الأزمان والعصور . وإذا كانت هذه هى فلسفة شوبنهور ، فلماذا لم يستطع أن يترجمها إلى فعل؟ هذا هو السؤال الذى وجهه أغلب نقاد الفلسفة . والواقع أن شوبنهور قد تنبأ به وأعد عدته للدفاع عن نفسه ، فيقول : « ليس من الضرورى أن يكون الرجل الجميل مثالاً جيداً ، أو المثال الجيد رجلا جميلا . ويكون مطلباً غريباً حقًّا أن نطالب الفيلسوف الأخلاقى قبل أن يدعو إلى فضيلة ما أن يملكها هو نفسه . وترجمة ما هية الكون إلى تصورات مجردة عامة واضحة وإعطاء صورة ثابتة تكون دائماً طوع إرادتنا وباقية فى عقولنا هذا كله هو ما ينبغى ؛ بل كل ما ينبغى على الفلسفة » .

ومن الواضح أن شوبنهور يفصل بين الفعل الأخلاقى والتفكير الأخلاقى ، وهو فى هذا محق ما فى ذلك شك ، فقد يعرف المرء ماهية « الفضيلة » فى ذاتها ، وعلى أى المبادئ تقوم ، دون أن يكون فاضلا . المعرفة شيء والعمل شيء آخر . وهذا

(١) وهذا ما لم يستطع شوبنهور أن يقوم به طوال حياته (راجع ما كجل) .

الاتجاه فى تناقض تام مع الاتجاه العقلى فى الفلسفة اليونانية التى كانت ترى أن المعرفة هى الفضيلة ، والفضيلة هى المعرفة .

ويعترف شوبنهور بأن ما يفعله ليس غير التصوير المجرد الناقص البارد froide على حد تعبيره لتلك المعرفة الحدسية التى لا تترجم ترجمة كاملة إلا فى حياة القديسين وسلوكهم[١] . والواقع وحده ، والتجربة وحدها هى التى تقدم لنا نماذج لإنكار إرادة الحياة .

ويعتقد شوبنهور أن أعظم الظواهر وأكثرها أهمية وأبعدها دلالة ليست هى ظاهرة « الفاتح » conquerant ، وإنما ظاهرة الزاهد[٢] ascète ، لأن الزاهد لا ينتصر على هذا القائد أو ذاك ، وإنما ينتصر على إرادة الحياة نفسها ، إرادة الحياة بكل ما فيها من قوة وعنف ، إرادة الحياة الشاملة التى تنبع منها الأشياء جميعاً . وهو قد تحصن إلى الأبد من ضرباتها الجبارة فى حصون شامخة ، فيحيا فى سلام لا يزعجه شىء paix imperturbable وفى هدوء عميق ، وفى سمو داخلى ، وفى حالة لا نستطيع إلا أن نتمناها كلما مثلها لنا الخيال . وكأن كل السعادة التى يمكن أن تهبها الحياة بإشباع رغباتنا ليست أكثر من الصدقة الضئيلة التى نمنحها للمتسول لتسد رمقه اليوم ولتعرضه للجوع والحرمان غداً إذا قورنت بالسعادة التى يحصل عليها الزاهد[٣] . وهذه الحالة شبيهة — وإن لم تكن بدرجة أعظم — بحالة المتعة الجمالية plaisir esthétique التى نصل إليها بالتأمل الخالص كما وصفناه فى الفصل الثالث ، وهى الحالة التى نتخلع فيها لحظات قصاراً من أنفسنا فلا نصبح هذا الفرد أو ذاك الذى يعرف لتستغل إرادته هذه المعرفة فيما بعد ، وإنما نصبح الذات الخالدة بلا إرادة ، أو العنصر المتضايف مع المثل . ونستطيع بالمقارنة أن نتصور الحالة التى يكون عليها الزاهد إذا قيست بهذه السعادة العابرة التى لا تمكث غير لحظات فإن الزاهد يشعر بهذه الحالة على الدوام بعد أن انتصر على الإرادة إلى الأبد ، وانطفأت شعلة الجسد والحياة

---

(١) العالم كإرادة جـ ١ ص ٤٠٢ — وهذا الاتجاه نفسه هو الذى يبعد شوبنهور عن الفلسفة الوجودية كما تصورها كبار الفلاسفة الوجوديون من أمثال كيركوجورد و بسكال و نيتشه و برديائيف ، فإن هؤلاء لا يفصلون بين حياة المفكر وفلسفته ، أو بين وجوده وفكره .

(٢) العالم كإرادة جـ ١ ص ٤٠٤ .

(٣) العالم كإرادة جـ ١ ص ٤٠٨ .

فيه[١] ، وأصبح ينظر إلى العالم بكل ما فيه من آلام وأفراح وكأنه فصل فى ملهاة ، أو كأنه يتأمل الآثار التى تركتها حفلة تنكرية ، أو كأن الحياة حلم خفيف من أحلام شخص نصف نائم أو نصف مستيقظ فهو يرى الواقع ولكن لا يتأثر به[٢] .

ولا يدعى شوبنهور أن هذه الحالة لا تتعرض لبعض الأزمات التى يعاود الزاهد فيها شىء من الحنين إلى الحياة الأرضية الصاخبة ، وإنما الواقع أن الاحتفاظ بهذه الحالة يقتضى من الزاهد جهاداً متصلا لنفسه وحرباً عواناً مستمرة عليها . فطالما كان الجسم موجوداً كانت إرادة الحياة كامنة virtuelle ولا تألو جهداً فى العودة إلى الواقع وإشعال الرغبة فى الزاهد ؛ ومن ثم فإن انتصار الزاهد على إرادة الحياة انتصار متجدد ، وزهرة القداسة لا تنمو إلا فى أرض يرويها النضال . فما على الأرض يمكن للإنسان أن يذوق طعم الراحة الأبدية. وحياة القديسين الداخلية مليئة بالمجاهدة النفسية والصراع الداخلى للتحرر من قوى الجسد وشهواته الحارة ، والحرمان المتصل والتفكير المستمر للاحتفاظ بتلك الحالة التى اقتنعوا تمام الاقتناع أنها وحدها التى توصل إلى الخلاص ، ومحاسبة النفس على كل ما قد تشعر به من فرح مهما يكن بريئاً . وتأنيبها على ما يكون قد تبقى فيها من الغرور الإنسانى ، وهو آخر المشاعر الدنيوية وأكثرها تشبثاً بالنفس البشرية .

وحتى الآن لم نتحدث إلا عن نوع واحد من الزهد هو ذلك الزهد المتعمد الذى يقوم على المعرفة الحدسية ، والذى يرمى إلى إنكار إرادة الحياة ؛ فهو يبحث جاهداً عن العذاب والآلام التى يمكن أن يصل عن طريقهما إلى إماتة الجسد بوصفه التحقق الموضوعى للإرادة . بيد أن هناك نوعاً آخر من الزهد هو الذى تدفع إليه الآلام حينما يصبها القدر أو المصير على نفس من النفوس الإنسانية. وهذا النوع من الزهد أكثر النوعين شيوعاً ، فالشعور العـ ق بالألم يعود فى أغلب الأحيان إلى الزهد[٣] . وكثيراً ما يكون عند اقتراب الموت ، حينما تحطم وطأة الآلام إرادة الحياة وهكذا ينقلب الفرد بين يوم وليلة فيسمو فوق نفسه وفوق آلامه ، وكأنما طهرته الآلام ، وباركته وقدسته ، ويحيا حياة لا يستطيع الألم أو الشكوى النفاذ إليها أو

---

(١) نفس الصفحة من نفس المرجع .

(٢) العالم كإرادة جـ ١ ص ٤٠٩ .

(٣) العالم كإرادة جـ ١ ص ٤١٠ .

إزعاجها ، ويستقبل الموت دون خوف. ويشبه شوبنهور هذا النوع من الزهد بالضوء الذى ينبعث من المعدن المنصهر ؛ وهو أيضاً الزهد الذى ينقلب إليه الفاجر والداعر والعربيد . وقد صور جيته هذا النوع من الزهد فى روايته الخالدة « فاوست » حينما صور آلام « مرجريت » ويأسها من الخلاص . فهى رمز لهذه الحياة الثانية التى تقود إلى إنكار الإرادة ، والتى لا ترتبط بالألم الشامل universelle اختياراً وطواعية وإنما بطريق المصادفة ، والألم الفردى ، واليأس من الحياة[١] . وهذه المشاعر جميعاً تقود إلى تلك المعرفة الحدسية نفسها التى تميزت عن المعرفة الخاضعة لمبدأ العلة الكافية وتحررت من مبدأ الفردية .

والانتقال المفاجئ من الشعور بجمال الحياة وروعتها وحسنها إلى الاطلاع على أبشع ما فيها يفضى أيضاً إلى الزهد ، وهذا ما حدث لريمون ليل Lulle دى رانسيه . وقد يعود الإنسان سيرته الأولى بعد زوال هذا الشعور والتخلص من آلامه ، وقد حدث ذلك لبنڤينوتو تشيلليني الذى دخل الزهد مرتين حينما ألقى فى السجن مرة ، ومرة حينما أصيب بمرض خطير ثم عاد إلى ما كان عليه بعد اختفاء آلامه[٢] .

وليس من الضرورى أن يقود الألم العميق إلى الزهد ، فقد لا يقود إلا إلى نوع من الشكوى المرة ، والدموع المنهمرة ، والارتباط الوثيق بالإرادة . ويفقد الإنسان فى هذه الحالة الأرض والسماء فى وقت معاً ، لأنه لا يجد فى نفسه القدرة على طرح الحياة واحتقارها . مثل هذا المرء غير جدير باحترامنا ، وإنما الذى نحترمه حقاً هو ذلك الذى يستطيع أن يحيل آلامه إلى معرفة خالصة حقيقية وإلى شجاعة تهبه الحرية للقضاء على كل إرادة فى نفسه وبالتالى على كل ألم .

وهكذا يمكن أن نقول إن هناك نوعين من الزهد : زهد يقوم على المعرفة الخالصة ، وزهد يقوم على الآلام التى تفضى إلى تلك المعرفة ذاتها . وكلا النوعين يكون فى التحرر من مبدأ الفردية والقضاء على إرادة الحياة فينا ، والسمو على عالم الظواهر وهــو ما يسميه آسموس Asmus التحول المتعالى[٣] transformation

(١) العالم كإرادة ج ١ ص ٤١١ – ٤١٢ .
(٢) العالم كإرادة ج ١ ص ٤١٣ .
(٣) العالم كإرادة ج ١ ص ٤١٦ .

transcendentale ، فالقضاء على الفردية إذن هو غاية الزهد .

ولا يلتبس علينا الأمر فنعتقد أن الانتحار هو أيضاً قضاء على الإرادة، إذ أن الانتحار ليس إلا القضاء على الظاهرة الفردية لا على الإرادة نفسها ، وهو أبعد ما يكون عن إنكار إرادة الحياة ، وإنما هو توكيد حار لها . فإن إنكار الإرادة ليس فى أن نفزع من شرورها فحسب ، وإنما فى أن نحتقر لذاتها ومتعها كذلك[1] . ومن يقضي بيده على نفسه إنما يريد الحياة ، كل ما فى الأمر أنه ليس راضياً عن الظروف التى وجد فيها نفسه، فهو بالقضاء على جسمه لا يقضى على إرادة الحياة؛ وإنما على الحياة . المنتحر يريد الحياة ، ويريد أن يؤكد إرادته دون أن تقف فى طريق هذا التوكيد أية عقبات ، فإذا لم تحالفه الظروف عانى آلاماً عظيمة ، واعتقد أن حياته غير ذات قيمة ، وهذا الاعتقاد يتفق كل الاتفاق مع اتجاه الإرادة ، لأن الإرادة لا تقدر الفرد ، وهى لا تكترث بوصفه ظاهرة منعزلة سواء بمولده أو بموته ،لأنها كشيء فى ذاته مستقلة عن هذه الظاهرة أو تلك، والحياة نفسها هى ماهيتها الثابتة التى لا يستطيع أن ينال منها موت الفرد أو ميلاده . فالمنتحر يعلم أنه كظاهرة منعزلة ستوجد بعده آلاف بل وملايين الظواهر التى تماثله ، فهو لن ينقص من الحياة شيئاً[2] . وهو إن أنكر شيئاً فإنما ينكر الفرد لا النوع .

والعلاقة بين الانتحار والزهد كالعلاقة بين الظاهرة والمُثُل idées ؛ فالحياة سترتبط دائماً بإرادة الحياة ، والألم سيرتبط دائماً بالحياة ، فالانتحار فى هذه الحالة عمل طائش لا أثر له ، فنحن إذا حطمنا ظاهرة من ملايين الظواهر لم نفعل شيئاً ، لأن الشيء فى ذاته سيظل دائماً أبداً ، والانتحار صادر إذن عن « المايا » عن الوهم ، وعن المغالاة فى تقدير الحياة لا الاستهتار بها كما يذهب إلى ذلك معظم الناس . وفى الانتحار تؤكد الإرادة نفسها لأنها لم تجد وسيلة أخرى لهذا التوكيد . وقد بينا أن الإرادة فى تناقض مع نفسها، وأنها كثيراً ما تعمل للقضاء على ظواهرها، والانتحار مظهر من مظاهر هذا التناقض ، وكان من الممكن للألم الذى سبب الانتحار أن يكون وسيلة إلى إنكار إرادة الحياة ذلك الإنكار الذى يفضى إلى الخلاص délivrance ؛

---

(١) نفس المرجع والصفحة .

(٢) نفس المرجع جـ ١ ص ٤١٧ .

فالمنتحر فى هذه الحالة أشبه بالمريض الذى يمكن أن يشفى بإجراء بعض العمليات الجراحية المؤلمة ولكنه يفضل المرض على أن يعانى تلك العمليات التى تسبب له آلاماً مبرحة . وهو برفضه للألم ، وقيمته كوسيلة للخلاص يقضى على ظاهرة الإرادة وهى الجسم ، بدلا من القضاء على إرادة الحياة فى عقر دارها إن صح هذا التعبير .

وليس من شك ها هنا أن شوبنهور فى تناقض جلى مع نفسه ، فنحن إذا سألناه هل إنكار الحياة معناه القضاء التام على الإرادة أو على ظاهرة الفرد فحسب ؟ أجاب : إنه قضاء على الظاهرة فحسب ، لأن إرادة الحياة فى ذاتها لا يمكن أن تحطمها أية قوة[1] ، لأنها أساس كل قوة . وإنما كل ما هو ممكن أن تعدم ظواهرها فى مكان ما وزمان ما . وفى هذه الحالة يكون الانتحار هو نفسه إنكاراً للحياة لأنه قضاء على الظاهرة التى هى الجسم ، فإذا كان جوهر الحياة هو الشقاء الدائم فلا داعى مطلقاً لأن يطيل الفرد شقاءه بالبقاء فيها ، ويكون الانتحار وسيلة من وسائل التخلص من الشقاء . وإما أن يدعى تخلصاً من هذا الموقف أن إنكار إرادة الحياة بالمعرفة الخالصة فيه قضاء على الإرادة فى ذاتها ، فيكون معنى ذلك أن زاهداً واحداً أو قديساً واحداً كاف لإنهاء الحياة فى كل صورها ومظاهرها ، وهذا مالم يحدث.. حتى الآن !

ونحن نعتقد أن الفلسفة التى تفضى إلى العدم الإرادى ثم تدعى بعد ذلك أن الانتحار ليس وسيلة من الوسائل التى يصل بها الإنسان إلى ذلك العدم المزعوم فلسفة تغالط نفسها ؛ فهى تهرب من الحياة ومن الموت فى الوقت نفسه ، وهى تذم الحياة لأنها أضعف من أن تحتملها ، وتثنى على الموت دون أن تسعى إلى لقائه لأنها تخشى وتحاول أن تطيل لحظات بقائها فى الحياة مهما يكن من عدائها نحوها ، وازدرائها إياها ، ومن هنا كان نعيها على الانتحار كتبرير لوجودها رغم اقتناعها بما فى الحياة من شر وإثم وقبح . وفلسفة شوبنهور من هذا النوع من الفلسفات ، بل هى النموذج الكامل لهذا النوع من الفلسفات .

بقى على شوبنهور أن يفسر لنا كيف يمكن للظاهرة التى تتمثل فى الفرد أن تنكر الإرادة التى منها تنبع ، وإليها تعود . أليست الظواهر جميعاً خاضعة لمبدأ

---

(١) المرجع نفسه ص ٤١٨ ج ١ .

الضرورة والجبرية ولا سبيل إلى النفاذ منه ؟ أليست الإرادة — وهي الشيء في ذاته — هي وحدها التي لا تخضع لهذا المبدأ ؟ أو ليست الحرية تنتسب إلى عالم آخر ، ولا تظهر في عالم الظواهر الذي نعيش فيه ؟ فكيف تتجلى إذن في هذه الظاهرة — وهي القديس أو الزاهد — الذي تنكر للإرادة وقضى عليها ؟ يقول شوبنهور : « إن الحالة الوحيدة التي تصبح فيها هذه الحرية مرئية مباشرة في عالم الظواهر ، هي عندما تضع نهاية للظاهرة نفسها[1] » .

والظاهرة ما هي إلا حلقة في سلسلة من العلل التي تؤكد الإرادة ، فكيف يمكن للإرادة وهي التي تتحقق في الظاهرة أن تنكر ما أكدته ؟ هذا تناقض يدركه شوبنهور تمام الإدراك ، فيقول مصوراً لهذا التناقض : « إن الأعضاء التناسلية ، وهي الممثلة بوضوح لغريزة النوع والتي تتمتع بوافر الصحة ، يرفض صاحبها أن يمنحها الشبع ؛ والجسم كله وهو التعبير المنظور عن إرادة الحياة ، والدوافع التي تقابل هذه الإرادة تظل دون تأثير ، ولا تجد لها صدى . وكل ما يصيب الفرد من ضر وكل ما ينتظره من نهاية يقابل بالترحيب » . ولكن كيف يحل شوبنهور هذا التناقض بين الحرية التي جعلها قاصرة على الإرادة ، والحرية التي تنكر بها الظاهرة هذه الإرادة نفسها بها ؟

يقول شوبنهور : إن هذا التناقض بين ما أكدناه من جهة عن موضوع التحديد الضروري للإرادة بواسطة الدوافع فيما يختص بالخُلُق أو بالطبع caractere ، وبين موضوع إمكانية القضاء التام على الإرادة الذي يجعل هذه الدوافع عاجزة من جهة أخرى ، أقول إن هذا التناقض ليس غير الترجمة الفلسفية للتناقض الحقيقي الذي يحدث عندما تتدخل الإرادة في ذاتها ، الإرادة الحرة ، الإرادة التي لا تخضع لأية ضرورة تدخلا مباشراً في ظاهرتها التي تخضع للضرورة ، وها هي الوسيلة لحل هذا التناقض : إن الموقف الذي ينتزع « الطبع » caractère من سيطرة الدوافع لا يأتي مباشرة من الإرادة ولكن من تحول في المعرفة .

وهكذا ما دامت المعرفة تقتصر في الخضوع « لمبدأ الفردية » وتطيع مبدأ العلة طاعة مطلقة ، فإن قوة الدوافع لا تقاوم ؛ ولكن ما إن يهتك النور حجاب مبدأ الفردية ، وما أن نفهم أن الإرادة واحدة في كل مكان هي التي تكون المثل وماهية

---

(١) نفس المرجع ج ١ ص ٤٢١ .

الشيء فى ذاته نفسه ، وما أن نجد فى هذه المعرفة مخففاً عاماً للإرادة ، حتى تصبح الدوافع الجزئية عاجزة لأن نوع المعرفة الذى يتجاوب معها قد اختفى وحلت محله معرفة أخرى مختلفة تمام الاختلاف [١] .

ونحن نرى أن شوبنهور لم يزد المسألة بهذا الحل إلا تعقيداً ؛ فبعد أن أكد لنا من قبل أن الحرية التى تمكن الفرد من القضاء على الفردية تأتى من تدخل الإرادة الحرة فى الظاهرة ، يعود فيقول : إن الموقف الذى ينتزع الخلق من سيطرة الدوافع لا يأتى مباشرة من الإرادة ولكن من تحول فى المعرفة . ولكن من أين يأتى هذا التحول ؟ وأيًّا كان مصدره فهل يستطيع أن يغير « الطبع » إلى الدرجة التى يستطيع معها أن ينقلب على الإرادة وهى مصدر الطبع كما بينا من قبل ؟ ألم يقل شوبنهور إن الطبع يتحدد مرة إلى الأبد فيما يسميه بالطبع المعقول ؟

يقول شوبنهور [٢] : إن « الطبع » لا يتحول تحولاً جزئيًّا لأنه يخضع لأوامر الإرادة التى هو ظاهرة لها خضوعاً تامًّا وفى كل تفصيلاتها ، ولكن يمكن القضاء عليه قضاء تامًّا بانقلاب الإرادة . وهذا الانقلاب هو ما يسمى فى الدين المسيحى « بالبعث » أو الميلاد الجديد regénération ، والمعرفة التى تسبقه هى ما يسمى بالفضل الإلهى .

الطبع إذن لا يتحول . . لماذا ؟ لأنه يخضع للضرورة ، ولكن يمكن القضاء عليه كلية . . لماذا ؟ لأنه خاضع للإرادة .

ونحن لا نستطيع أن نفهم كيف يمكن القضاء على الطبع تماماً دون أن يكون من الممكن أن يتحول ، وهذا الانقلاب الذى يتم فى الطبع ما هو إلا تحول ولكن إلى النقيض ، وإذا كان الطبع خاضعاً تمام الخضوع للإرادة ، فهل معنى ذلك أن كل تحول فى الإرادة يقابله تحول فى الطبع ، فيكون الفرد تحت رحمة الإرادة وتحت سيطرة نوازعها ونزواتها ؟ وفضلا عن ذلك فإن المعرفة السابقة على ذلك الانقلاب فى الطبع ذاتية بمعنى أنها نتيجة لتجارب الفرد وآلامه ، وثمرة للمحن التى عاناها ، والكوارث التى أصابته ، فهى إذن جانب فعال وشرط أساسى لكى يتم هذا الانقلاب ، أو هى المساهمة التى يقدمها الفرد من جانبه إلى الإرادة .

---

(١) العالم كإرادة ص ٤٢١ — ٤٢٢ .

(٢) العالم كإرادة ص ٤٢٢ .

والواقع أننا إما أن نجعل الإرادة كل شيء ، ويكون الفرد حينئذ لا شيئاً ؛ أو أن نجعل الفرد كل شيء ، فتكون الإرادة لا شيئاً ؛ أو أن نجعل الإرادة شيئاً ، والفرد شيئاً آخر ، هذه هي كل الإمكانيات المنطقية لمذهب شوبنهور ، أو أي مذهب آخر في وحدة الوجود . فأى هذه المواقف اتخذها شوبنهور ؟ الحق أنه كان متأرجحاً بين هذه المواقف الثلاث ، ولذلك شاع الاضطراب في فلسفته بدرجة واضحة كل الوضوح . وقد كان من الممكن أن يحل شوبنهور هذه المشكلة في صورة أبسط من ذلك فيقول : إن هذا الانقلاب يتم لأن الإنسان حر يستطيع أن يتحول من النقيض إلى النقيض ، وهذه الحرية تأتى إليه من الإرادة فى ذاتها ، الإرادة الحرة . أليس الفرد بوصفه شيئاً فى ذاته لا يخضع لذلك المبدأ أى أنه حر الحرية التى تمكنه من أن يناقض نفسه وينقلب من شيطان إلى قديس ؟ فمشاركة الفرد فى الإرادة تمنحه شيئاً من الحرية التى تتمتع بها الإرادة ، ومن ثم فإنه بهذه الحرية نفسها يستطيع أن ينكر الإرادة فى ذاتها ، هذا كل ما فى الأمر . بيد أن شوبنهور لم يستطع أن يضع حله فى هذه الصيغة الواضحة المبسطة ، وهو ما نعيبه عليه برغم نفاذ بصيرته ، وثاقب وجدانه ، وبرغم أنه يقول : « إن الحرية التى تتحقق على هذه الصورة هى الميزة الكبرى للإنسان » ويقول أيضاً مع مالبرانش : « الحرية سر » كما يقول : « والواقع أن ما يسميه المتصوفة المسيحيون بالفضل الفعال grâce efficace ، أو الميلاد الجديد ، يقابل ما نعرفه نحن بالتحقق الوحيد المباشر لحرية الاختيار » .

وشوبنهور يعترف إذن بحرية الفرد وبمساهمته فى هذا الانقلاب فيقول عنه : إنه ينبع من الصلة الوثيقة بين الإرادة والمعرفة فى الإنسان ، ومن ثم فإنه يحدث فجأة وكأنه صدمة تأتى من الخارج ، ولذلك رأت فيه الكنيسة أثراً من آثار الفضل الإلهى ، ولكن الكنيسة تعترف بأن الفضل لا يستطيع أن يفعل شيئاً دون مساهمتنا cooperation والتحليل الأخير يقودنا إلى أنه فعل من أفعال الإرادة الحرة[1] .

ويقارن شوبنهور بين مذهبه وبين المسيحية فيقول : إن ما تعتبره الكنيسة « الرجل الطبيعى » L'homme naturel الذى تمنعه أنانيته من فعل الخير ، هو بعينه الرجل الخاضع لإرادة الحياة . فإن وجودنا يتضمن عناصر مختلفة لا يمكن أن تظهر إلا بعد

---

(١) العالم كإرادة جـ ١ ص ٤٢٣ .

آن ينفض الإنسان عن نفسه غبار الحياة العادية vie ordinaire . والمسيحية عندما ترى فى آدم رمزاً لتوكيد إرادة الحياة فإنها لا تنظر إليه من وجهة نظر مبدأ العلة أو من وجهة نظر مبدأ الفردية ، وإنما تعده مثـلا للإنسانية L'idée de l'humanité . فخطيئة آدم تمثل الوحدة التى منها تتصل بالمثال ، وهذه الوحدة تتحقق فى الزمان على هيئة أجيال إنسانية متعاقبة ، ومن ثم كان لابد لنا كمشاركين فى هذه الوحدة أن نشارك فى الخطيئة وبالتالى فى الألم والموت . وفى مقابل هذا تتخذ الكنيسة رمزاً للفضل ولإنكار إرادة الحياة ، وللخلاص «الانسان المتأله» L'Homme-Dieu — أى الرجل الذى يحيا بلا جسم ، وهو المسيح الذى ولدته عذراء . والدين المسيحى يتفق مع مذهب شوبنهور فى أن كليهما يرى أن الموقف الذى يوجد فيه الإنسان على الأرض هو « موقف الخاطئ » سواء فى أصله أو فى ماهيته ، وأن اليأس الذى تفضى إليه هذه المعرفة يقتضى من الإنسان أن يفكر فى الخلاص . والإنسان يرتبط بالشر ارتباطاً قويًّا ، وأفعاله جميعاً هى التى تصدر عن دوافعه الدنيوية لا تسمو به إلى العدالة ولا تمنحه الخلاص الذى لا يمكن بلوغه إلا بالإيمان فى الدين المسيحى ، وبالمعرفة التى لا تخضع لمبدأ الفردية فى مذهب شوبنهور . والإيمان لا يأتى إلينا إلا من طريق الفضل الإلهى أى من الخارج لا عن طريق شخصيتنا . والواقع أن الشرط الأساسى للخلاص هو أن ننسى شخصيتنا تماماً — وهذا ما لا توافق عليه شوبنهور أو الدين المسيحى معاً [1] .

فمبدأ الفردية إذن هو العقبة الكأداء فى سبيل الخلاص ، وبالتخلص منه يسمو الإنسان إلى العدالة أولا — وإلى الحب ثانياً ، وإلى الزهد أو القضاء التام على الإرادة أخيراً .

ولكن إلى أين يقودنا الخلاص ؟

تجيب الأديان جميعاً أن الخلاص يكون بأن نصل إلى الله ، أما شوبنهور فيقول : إن الخلاص يقودنا إلى العدم ، فما معنى العدم فى مذهبه ؟

يقول شوبنهور إن العدم نسبي relatif أى أنه يفترض مقدماً وجوداً وضعيًّا positif . فهو عدم بالنسبة إلى شىء ما . والتناقض المنطقى نفسه ليس إلا عدماً

(١) العالم كإرادة جـ ١ ص ٤٢٣ والصفحات التالية .

نسبياً ، أى شيئا لا يستطيع العقل التفكير فيه أو تصوره . ونحن نرى فى الوجود شيئاً ، وسلب الوجود هو ما يعرف عادة بالعدم فى أعم أشكاله ، وليس الوجود ها هنا إلا عالم التمثل وهو مرآة الإرادة ، فالتمثل جزء من العالم أو وجه من وجهيه (الوجه الآخر هو الإرادة) والشكل الذى يظهر عليه هذا التمثل هو الزمان والمكان . فإذا قلنا العدم أو انقلاب الإرادة ، قصدنا بذلك إلى عدم العالم الذى هو مرآة الإرادة . وحينما ننظر فى هذه المرآة دون أن نرى الإرادة نتساءل كيف أصبح العالم على هذه الصورة ؟ وما دام روابط الزمان والمكان قد اختفت فمعنى ذلك أن العالم قد لبس الحداد ، وابتلعه العدم ؟ [1] .

ولكن شوبنهور يعكس هذه النظرة ، فيعد العالم كما يظهر وفقاً لشكلى الزمان والمكان عدماً ، والعدم الذى ينشأ عن إنكار الإرادة وجوداً . ولكن ما دمنا كنا خاضعين لإرادة الحياة ، فإننا لا نستطيع أن نتعرف على العدم الحقيقى فى الوجود الظاهرى ، وإنما نعد سلب هذا الوجود عدماً ، وهذا لأن الشبيه لا يدرك إلا شبيهه كما يقول إمبدوقليس ، ومن ثمّ لا نستطيع أن نتعرف على العدم فى الوجود الماثل أمام أعيننا .

والعدم — أو الوجود بمعنى أصح — الذى يصل إليه القديس أو الزاهد لا يمكن تعريفه إلى الآخرين ، ولذلك فإنه يسمى بالنشوة أو السكرة أو الاتحاد بالله ؛ إذ أنه لا يخضع لقوانين المعرفة المجردة ، وهى المعرفة الوحيدة التى يمكن التعبير عنها فى تصورات ، وبالتالى نقلها إلى الآخرين . ولا يمكن أن نسمى تلك الحالة بالمعرفة إذ يختفى فيها الشكل الذى يحدد كل معرفة وهو « الذات — موضوع » .

ونحن نحمد لشوبنهور ثلاثة أفكار فى كلامه عن العدم أولاها : أن العدم نسبى فلا وجود للعدم المطلق ، وثانيتها : أنه أضفى على العدم طابعاً شخصياً ، فقال إنه تجربة شخصية لا يمكن نقلها إلى الآخرين ، وثالثتها : أنه تجنب إخضاع فكرة العدم للمعرفة العقلية rationnelle المنطقية ، وبالتالى لمبدأ عدم التناقض . وهذه الأفكار الثلاثة عن العدم هى التى فصلها الوجوديون فى العصر الحديث وخاصة هيدجر وكيركجورد[2] وسارتر [3] .

---

(١) العالم كإرادة ج ١ ص ١٢٩ .

(٢) راجع كتاب جوليفيه عن « المذاهب الوجودية » .

(٣) راجع كتاب « الوجود والعدم » لسارتر .

أما الآن وقد بلغنا المرحلة الأخيرة في مذهب شوبنهور فإننا نلاحظ أن فكرة العلو transcendence لا تتخذ لها معنى واضحاً فى ذلك المذهب ، أو بالأحرى لا تتخذ لها معنى على الإطلاق . فإن العلو يكون نحو هدف معين ، هذا الهدف قد حددته الأديان جميعاً « بالله »، والقديسون والمتصوفة يهدفون جميعاً إلى الاتحاد بتلك القوة العليا . أما شوبنهور فقد أنكر أن تكون هناك قوة عليا غير « الإرادة »، فهل العلو عنده معناه الاتحاد « بالإرادة » ؟ كلا . فقد رأينا أن العلو لديه معناه إنكار الإرادة والقضاء عليها . إذن فقد نفى شوبنهور كل معنى للعلو ، وإلا فلحساب من يكون إنكار الإرادة ؟ إذا كان ذلك لحساب الفرد الذى ينكرها ، فقد عاد شوبنهور إلى ما حاول جاهداً القضاء عليه وهو مبدأ الفردية ،وتتخذ فلسفته حينئذ طابعاً فردياً لم يكن يريده شوبنهور . وإذا كان ذلك لحساب «الإنسانية » بأسرها وهذا ما يشير إليه شوبنهور فى بعض المواضع – فإن شوبنهور قد أخطأ اختيار الطريق حقاً ، لأن هذا الطريق يوصل إلى القضاء على الإنسانية لا إلى نفعها ، وهو الطريق الذى يوصل إلى العدم لا إلى الوجود .

وإذا نظرنا إلى مذهب شوبنهور فى الأخلاق عامة ،ضممنا صوتنا إلى صوت تلميذه إدوار فون هارتمان الذى يقول : « إن فلسفة شوبنهور الأخلاقية لا أخلاقية immorale لأن المبدأ الذى تقوم عليه هو الامتناع عن كل واجب أخلاقى إيجابى positif نحو المجموع . فإن على كل فرد أن يكرس قواه ومواهبه جميعاً لخدمة المجموع » [١] .

وهذا الطابع السلبي négatif يتضح فى كل صفحة من الصفحات التى كتبها شوبنهور ، وخاصة فى نظريته عن الحب أو التعاطف sympathie ، فهذا التعاطف لا يتم عنده إلا فى حالة الألم . ولكنه لم يوضح وظيفة هذا التعاطف ، بل خلط بين العامل المولد للتعاطف génétique (وهو الألم) وبين وظيفة fonction التعاطف نفسه . ولأنه يرى فى الألم الطريق الملوكى إلى الخلاص فقد أضفى على الشفقة قيمة إيجابية

---

(١) E. Rod : *Les idées morales du temps présent* — Paris. 1905. p. 65.
وهذه الفقرة أوردها «رود» من كتاب فون هارتمان وعنوانه :
Philosophische Fragen der Gegenwart. Berlin 1885.

كوسيلة لإدراك الألم باعتباره عنصراً أساسيًّا فى الوجود ، وهو بهذا يناقض الحكم السليم ،ويغلق الطريق أمام كل تقويم أخلاقى صحيح لفكرة الشفقـــة pitié . فإن الشفقة ما هى فى الواقع إلا وسيلة لتخفيف آلام الآخرين باقتسامها بيننا وبينهم ، ونحن فى هذه الحركة التعاطفية نرتفع فوق أنفسنا ، ويمنحنا ذلك الرضا عن أنفسنا لأننا قد احتوينا مشاعر الغير ، ويمنح الغير أيضاً ذلك الرضا الذى يشعر به كل من يرى نفسه موضوعاً للحب الخالص والمشاركة الوجدانية العميقة ؛ كما يطمئنه أيضاً على بلوغ ما يريد بفضل التدخل المسعف من جانب الشخص الذى يحس بالشفقة نحوه . بيد أن شوبنهور يقوِّم الشفقة بمعايير مضادة ، فالشفقة تتخذ قيمتها عنده لا من أنها علامة على الحب ومحاولة لإنقاذ الغير ، ولكن من أننا بالشفقة نتألم مع الآخرين . والمرض والفقر والبؤس هى المناسبات التى ينشأ عنها هذا الشعور ، فقيمتها لا تأتى من أنها تخفف من كمية الألم عامة ، ولكن من أنها تزيدها ما دامت كل زيادة فى الشعور بالألم تفتح أمامنا طريق الخلاص . بل إن فى تصور شوبنهور للشفقة نوعاً من اللذة لأنه يجد فى آلام الآخرين نوعاً من العزاء consolation عن ألمه هو الخاص ، ولأنه يجد فى الألم حينئذ ظاهرة عامة شاملة . فشوبنهور يخلط بين معرفة آلام الآخرين وتمييزها وبين المشاركة الوجدان ، وهما أمران مختلفان تماماً . فإذا كانت ماهية العالم إرادة واحدة يرتبط بها الألم ارتباطاً وثيقاً فمعنى ذلك أننا عاجزون أمام هذا المصير ، وعاجزون بالتالى عن كل تعاطف مهما يكن ضئيلا [1].

وتخفى نظرية شوبنهور فى الأخلاق نوعاً من القسوة تجاه آلام الآخرين : كما لاحظ ماكس شللر بحق [2] ، وهذا ما يبدو واضحاً فى مراسلاته حيث لم يكن يستطيع أن يخفى سروره من آلام أصدقائه ومتاعبهم وهمومهم ، وبدلا من أن يعمل على عزائهم ومساعدتهم معنويًّا وماديًّا ،كان يجد فى هذه الآلام مناسبة لإقناعهم بصحة مذهبه ! !

ولو أن شوبنهور كان أكثر صراحة لقال : إننا إذا لم نجد الألم ،كان علينا أن نخلقه خلقاً حتى يمكننا من ممارسة الشفقة فى مثل هذه المناسبة . وكل من يقتنع

---

(١) Max Scheler : *Nature et Formes de la sympathie*, Paris, 1928, p. 85.

(٢) المرجع السابق ص ٩٦ .

بمذهب شوبنهور يجد راحة خاصة كلما رأى آلام الغير ، لأن هذه الآلام هى التى تجعله قادراً على أن يبدو طيباً وشفوقاً !

وقد أشرنا من قبل إلى ضعف الأساس الذى يبنى عليه شوبنهور نظريته فى « سلبية السرور » وهذا راجع إلى عجز شوبنهور عن الشعور بما فى الحياة من قيم إيجابية حقًّا كفرح الآخرين وسعادتهم ، ولذلك فقد اتجهت فلسفته الأخلاقية كلها اتجاهاً لا يستطيع أن يعثر فيه إلا على الألم ، والألم وحده ، فحب شوبنهور للألم أكثر من حبه للغير [١] .

وإذا تعمق شوبنهور النتائج المنطقية لمذهبه فى وحدة الوجود لرأى أن ليس هناك ما يدعو مطلقاً إلى الشعور بالشفقة تجاه الآخرين ، فإذا كنت أنا أمثل ماهية الوجود — أى الإرادة — فإن غيرى يمثل هذه الماهية كما أمثلها أيضاً . وينتج عن ذلك أن التجربة التى أعانى فيها آلامى الشخصية لها نفس القيمة فى غياب شعور الشفقة نحو الغير ، أو فى حالة وجود هذا الشعور ، إذ أن آلامى تكشف لى — كما تكشف لى آلام الغير — عن الوحدة الميتافيزيقية للوجود . فلا داعى إذن للشعور بالشفقة لكى أبلغ هذه الوحدة . فآلامى وحدها كفيلة بالكشف لى عن هذه الوحدة ، وإذا كانت الكثرة فى الأفراد وهمًا فيجب أن تكون الشفقة التى تفترض هذه الكثرة وهمًا كذلك . واختفاء الفرد فى هوة الآلام الشاملة يُخْفِى معه كل شعور حقيقى بالشفقة ، فلا بد إذن من التمسك بالفرد إذا أردنا أن يكون للحب والشفقة والأخلاق بوجه عام قيمة حقيقية .

(١) ليس شوبنهور وحيداً فى هذا الشأن ، وإنما يشاركه فى حب الألم الكاتب الروسى تولستوى كما يظهر فى الرواية التى كتبها عن نفسه .

خاتمة

يستطيع الباحث بدراسة فكرة واحدة فى مذهب محكم النسج متلاحم الأجزاء متماسك المنطق أن يلم بالسمات الرئيسية لذلك المذهب ، وهذا ما نحاول أن نفعله فى هذه الخاتمة . فنحن بدراستنا لفكرة « الفرد » استطعنا أن ننفذ إلى الميزات والعيوب العامة لمذهب شوبنهور كله . كما استطعنا أن نبين الملامح الرئيسية ، وأن نميز الأصول والمنابع التى استقى منها شوبنهور فلسفته ، كما تتبعنا أثر هذه الفلسفة فى جيل الفلاسفة والمفكرين والفنانين الذين استوعبوا ما أتى به شوبنهور من جديد فى عالم الفكر .

وليس من العسير علينا أن نرد عناصر الفلسفة الشوبنهورية إلى أصولها برغم اندماج هذه العناصر اندماجاً كلياً فى نسق متسق ونظام دقيق بفضل الشخصية القوية التى امتاز بها فيلسوفنا . والواقع أن الجدة والطرافة فى تفكير شوبنهور تأتى من محاولته التركيبية الرائعة لهذه العناصر جميعاً أكثر من أن تكون فى إتيانه بعناصر جديدة تمام الجدة ، مستحدثة كل الحداثة ؛ كما تأتى أيضاً فى رده كل هذا الخليط العجيب من الفلسفات إلى مبدأ واحد شامل هو « الإرادة » . والناظر إلى هذه الفلسفة يراها أشبه ما تكون « بمتحف للمعارف القديمة » كما يقول جيوفانى بابينى الفيلسوف الإيطالى الساخر [1] فوحدة الوجود الشاملة panthéisme عنده تذكرنا بالأيليين وبرونو واسبنوزا ؛ ونظريته فى المثل بأفلاطون ؛ وحديثه عن الحب والبغض بأمباذوقليس ؛ وفسيولوجيته بكابانيس ولامارك ؛ وأفكاره عن التعاطف بآدم سميث ؛ وجبرية الإرادة بهوبز ؛ ومثاليته بالأوبانيشاد ؛ وتشاؤمه بهلفتيوس وشامفور ؛ وغريزة التسليم ببوذا والمسيح ؛ وهو مدين لكنت بنتائج بحثه فى الحساسية العالية ؛ ولهيجل بالطابع الباطنى immanence ؛ ومن فشته بفكرة الإرادة نفسها .

بيد أن شوبنهور يؤلف من هذا كله تركيباً طريفاً كل الطرافة ، ووحدة يدمغها بشخصيته الفريدة بحيث يستطيع أن يدعى ملكيتها دون أن ينازعه عليها منازع ،

G. Papini : *Le Crépuscule des Philosophes*, Paris, 1922. (١)

أو يشاركه فيها مشارك. والمبالغة فى رد فلسفة شوبنهور إلى فلسفة من الفلسفات كالفلسفة الهندية، لا يجد له ما يبرره . فالحقيقة أن شوبنهور قد وجد فى الفكر الهندى أوتاراً يستطيع أن يعزف عليها، ولكنه لم يجد فلسفة كاملة متكاملة[١] ، كما أن القول بأن فلسفته ما هى إلا صورة جديدة من فلسفة فشته لا يقل عن القول السابق مبالغة ، ومن الحق أنه استمد نظريته فى العلية من فشته [٢] ، كما أخذ منه فكرة الإرادة [٣] ، ولكن ما أبعد الفكرتين فى كلا المذهبين ! . فإن فشته لم يستطع أن يلمس التضاد العنيف الذى لا يمكن التوفيق فيه بين العقل والإرادة ؛ وبينما كانت الإرادة عند فشته مبدأ عقليًّا منظماً، إذ هى عند شوبنهور مبدأ لا عقلى، وقوة عمياء قاسية . ورغبة جامحة واتجاه حاد عنيف لا غاية له ولا هدف .

وشوبنهور — على أية حال — يمثل اتجاهاً عامًّا من الاتجاهين السائدين فى عصره ، بل إنه يمثل هذا الاتجاه فى ذروته وفى أقصى مراحله ، وهذا الاتجاه هو التمسك بالواقع تمسكاً حارًّا واحتقار العقل الذى يريد أن يقيد هذا الواقع فى أغلال من التصورات المحدودة الضيقة، والاتجاه الآخر هو القدرة على التلاعب بالتجريدات المخترعة اختراعاً ، والغرام بالتركيبات الديالكتيكية التى لا تمت إلى التجربة بصلة[٤] . وكانت الرغبة تعتلج فى صدور الفلاسفة إلى احتواء الاتجاهين والضرب فى كل ميادين الفن والأخلاق والسياسة والعلم والدين بسهم . ومن هنا نشأت لدينا تلك الصروح الشامخة من المذاهب التى لم يعرف لها تاريخ الفلسفة مثيلا ، والتى حاولت أن تضم بين دفتيها كل ما أثمرته القريحة الإنسانية حتى ذلك الحين ، وكان عمل الفيلسوف عرضاً لتلك المعارف القديمة فى صورة حية . أما الفيلسوف نفسه فلم يكن عالماً أو فناناً أو لاهوتيًّا [٥] . فإذا كان شوبنهور قد ألمّ من كل شىء بطرف فما ذلك إلا لأنه ابن عصره ، فلم يكن بد من أن يتأثر بعيوبه السائدة ، وأن ينتفع بمزاياه

---

(١) راجع كتاب رويسان Ruyssen المذكور سابقاً ص ١١٦ . .

(٢) « الجذر الرباعى لمبدأ العلة الكافية » فقرة ٢١ ص ٥٩ وما بعدها .

(٣) McGill : *Schopenhaner, pessimist and pagan*, New York, 1931, p. 92-98.

(٤) راجع Bréhier فى تاريخه للفلسفة الألمانية — باريس سنة ١٩٢١ ص ٨٤ — ٨٥ .

(٥) ألف شلنج كتاباً فى « فلسفة الطبيعة » ولكنه لم يضف شيئاً جديداً إلى علمى الطبيعة أو الكيمياء (ص ٨٦ من المرجع السابق) .

أيضاً . والواقع أن الفلسفة الألمانية بأسرها لم تكن جديدة فى العناصر الفكرية التى أتيحت لها فى ذلك العصر ، فما من فكرة إلا ويمكن أن نردها إلى مصادرها فى الفلسفات القديمة ، ولكن الجديد فى هذه الفلسفة هو الروح ... الروح التى تناولت هذه العناصر والمواد القديمة فخلقت منها عالماً جديداً ، الروح الحرة التى تعتمد على نفسها والتى ترى فى ذاتها محور الكون [١] .

وقد اختطّ « كنت » هذا النحو الجديد من التفكير ، واصطنع هذا الروح الجديد فى فلسفته ، فقد أفضت فلسفته فى نقد العقل الخالص وقوله بأن ملكة المعرفة لها حدود مرسومة لا يمكن أن تحيد عنها ، وأن لا قيمة لأحكامها إلا فى ميدان التجربة وحدها ، وأن مبادئها منظِّمة فحسب ، وليس لها غير قيمة ذاتية – أفضت هذه الفلسفة إلى هذه النتيجة المحتومة وهى : أن العقل لا يستطيع أن يصل إلى المطلق L'absolu ، فإما أن ننصرف عنه إلى الأبد ، وإما أن نبحث عن وسيلة أخرى لبلوغه غير العقل[٢] . وهكذا نشأت المذاهب اللاعقلية التى يمثل شوبنهور أعلى اتجاهاتها وأكثرها تطرفاً فى ذلك العصر . وإذا كان « كنت » قد استطاع أن يتجاوز معرفة الظواهر الخالصة بفعل من أفعال الإيمان الأخلاقى ، فإن شوبنهور قد اكتشف أن المعرفة العقلية تفترض المعرفة اللاعقلية كأحد شروطها ، وهذا منهج قد اعترف به نيتشه لأستاذه [٣] .

والحقيقة أن « كنت » كان بمثابة المقدمة أو المدخل لفلسفة عصره[٤] ، فإذا كان قد تساءل كيف تكون أحكام jugements الطبيعة والرياضة ممكنة ، فلماذا لا نضع هذا السؤال عينه بالنسبة للموسيقى أو الشعر أو التاريخ ؟ وإذا أضفنا إلى تأثير « كنت » ذلك الإحساس الصوفى بالطبيعة النابع من فلسفة «عصر التنوير» ، وكذلك إدراكا عجيبا للتاريخ غذته الدراسات الأكاديمية التى عادت إلى الظهور فى القرن الثامن عشر بعد احتجاب طويل ، أمكننا أن نرسم صورة مقاربة للروح

---

(١) نفس المرجع السابق ص ٩٥ .

(٢) Th. Ribot : *La philos. de Schopenhour*, Paris, 1925, p. 146.

(٣) آندلر : « نيتشه : حياته وفكره » ص ١١٢ .

(٤) بين لنا « كنت » كيف comment يتمثل العقل والعالم ، بينما بين لنا شوبنهور لماذا pourquoi ولأية غاية نتمثل العالم على صورة معينة (راجع كتاب مدينتش المذكور ص ٩ – ١٠) .

السائدة فى ذلك العصر ، هذه الروح التى كانت ترى الوحدة فى الطبيعة أشبه بالنغم منها بالقانون[١] ، حتى إنه ليمكن القول بأن تلك الروح كانت ذات ماهية موسيقية ، فهى محاولة لبعث الإيقاع الشائع فى الكون فى روح الإنسان . ولم تعد الطبيعة ذات وحدة مجردة هى وحدة التصور ، كما لم تعد مجموعة من الصور المتمايزة كيفاً ، وإنما أصبحت حياة واحدة ذات أشكال واحدة ، أو نغمة واحدة ذات تنوعات variations مختلفة هى الكائنات الحية .

ولم تكن النزعات التاريخية غير امتداد لتلك النزعات الطبيعية فى الفلسفة الألمانية ، إذ لم تكن الروح التى تدفع هؤلاء الفلاسفة إلى الدراسة التاريخية روحاً علمية صرفة تهدف إلى دراسة الماضى دراسة نزيهة ؛ فإنهم إذا كانوا يريدون بفلسفة الطبيعة أن يجرفوا الكائنات الجزئية فى تيار الحياة الشاملة الكونية ، فإنهم حاولوا بفلسفة التاريخ أن يعثروا على جذور الحاضر الضاربة فى الماضى البعيد ليصلوا من ذلك إلى كنه الشعب الألمانى ، وليقرروا له ماهية ثابتة لا يعتورها الزمان بتغيير ، وهذه الروح نتيجة طبيعية لجنون القوميات الذى بلغ أشده فى ألمانيا فى ذلك القرن[٢] .

ويهمنا من هذه الروح أنها كانت معادية تماماً لفكرتى الفردية والشخصية ، وكان « كنت » وتلاميذه يؤلفون فى الميتافيزيقيا المذاهب المنافية تماماً لهاتين الفكرتين[٣] . وقد رأينا أن شوبنهور لم يسلم من تأثير هذه الروح ، فأصبح مذهبه محاولة قوية للقضاء على الفردية والشخصية ، وهذا ما حاوله هيجل أيضاً تحت ستار « الروح المطلقة » وبرغم التناقض الحاد بين هذين الفيلسوفين إذ يميل أحدهما إلى الاتجاه العقلى الصرف ، ويمثل الآخر الاتجاه اللاعقلى ، فإنهما يتفقان تماماً فى الرغبة الأكيدة التى يشعر بها كل منهما للقضاء على الفردية : هذا بفكرته عن الروح المطلقة ، وذلك بفكرته عن الإرادة . ومن الملاحظ فى هذا العصر أن فكرة القضاء على الفردية كانت مرتبطة بفكرة المساواة وهى الفكرة التى انحدرت من القرن الثامن عشر ،

---

(١) بربيه : ص ٩٢ — ١٥٦ — ٧٧ .

(٢) راجع كتاب Bréhier المذكور ص ٩٢ — ٩٣ .

(٣) Ch. Renouvier : *Les dilemmes de la métaphysique*, Paris, 1927, p. 223.

والتى كان لديكارت أكبر الأثر فى تكوينها، إذ كان يرى أن كل فرد يتفق مع غيره فى أعماقه وماهيته . وكذلك نشأت هذه الفكرة عن التفاوت الحاد بين الطبقات، وعن سلطان الكنيسة وما أعقب ذلك من مظالم واختلافات ومشاحنات ، فالتفتت الفلسفة لا إلى الفرد فى ذاته الذى لا يمكن معرفته ولكن إلى الإنسان عامة ، الإنسان المشترك . وقد اتخذت هذه الفلسفة شكلا واضحاً عند « كنت » حينما يتحدث عن « الأنا الخالصة » .. الأنا المشتركة بين الناس جميعاً، ومادامت لا توجد غير « أنا » واحدة ، فلا توجد بالتالى غير حقيقة واحدة لجميع الناس[1] . وإذا كانت المثالية تعلم أن « الأنا » هى التى تولد الموضوع objet ، فإن هذا معناه أن ماهية الذوات جميعاً واحدة حتى نضمن بذلك أن يكون الموضوع الذى خلقته تلك الماهية موضوعياً حقاً ومشروعاً ، أى صحيحاً وضرورياً بالنسبة للجميع[2] . وهكذا كانت الفكرة القائلة بأن لكل فرد ماهيته الخاصة به تبدو بعيدة كل البعد عن تفكير « كنت » وأتباعه ، ويمكن أن نضع هذا التفكير فى تلك الصيغة :

« نحن لسنا ذوى فرديات ، وإنما لنا جميعاً فردية واحدة » .

ففكرة الفردية إذن غريبة كل الغرابة على عقلية هذا العصر ، ولم يشذ شوبنهور عن ذلك ، وإنما كان لسان حالها إلى حد كبير . وإذا أردنا أن نرد الفكرة إلى أسبابها الفلسفية وجدنا هذه الأسباب فى وضع « كنت » لفكرة « النومين » ، فالنومين - أو الشىء فى ذاته - هو وحده الذى يتمتع بالحرية، وهذه الحرية لا تنطبق على عالم الظواهر ، ومن ثمّ نزع « كنت » الحرية من الأفراد ، وإذا نزعنا الحرية لم تعد هناك فردية خاصة بكل فرد ، أو شخصية . ولم يفعل شوبنهور أكثر من أن سمى هذا النومين باسم « الإرادة »؛ وهذه الإرادة التى ليست لها من صفات الإرادة الإنسانية شىء هى وحدها التى تتمتع بالحرية ، وبالتالى لم يكن من شأن شوبنهور أن يؤكد الشخصية ، أو يلمح التمايز الحاد بين فرد وآخر . وبذلك أصبح الفرد فى فلسفته شيئاً عابراً ينتمى إلى عالم الظواهر ، مما أوقع به فى متناقضات لا نهاية لها ،

(١) G. Simmel :*Mélanges de philosophie rélativiste*, tr. Mlle. Guillain,Paris, 1912, pp. 220-223.

(٢) نفس المرجع ص ٢٢٤ — وكذلك راجع كتاب رتوفييه المذكور ص ٢١٤ — ٢١٥ .

إذ كيف يستطيع هذا الشيء العابر أن يعرف جوهر الإرادة ؟ كيف تستطيع الظاهرة أن تدرك الشيء فى ذاته ؟ وكيف يمكن للإرادة المستقلة عن كل ذات ، والتى هى موضوع بلا ذات ، كيف يمكن أن تكون هذه الإرادة أكثر الأشياء التى نعلمها يقينا [١] ؟

وبسبب هذه المتناقضات الحاسمة لم يكن من شأن فلسفة شوبنهور أن تكون لها مدرسة فكرية بالمعنى المفهوم لهذه الكلمة ، وإنما كان لشوبنهور تلامذة متفرقون حاول بعضهم أن يجمع بين المثالية والفردية كما فعل فراونشتات ، وإن يكن هذا التلميذ لم يتمسك بتشاؤم شوبنهور . ونحن نستطيع أن نقسم تلاميذ شوبنهور إلى مجموعتين : مجموعة تتجه نحو وحدة الوجود monisme ؛ ومجموعة تنزع نحو الفردية inidividualisme ، المجموعة الأولى ترى أن ماهية الكون واحدة ، وأن التنوع أمر ظاهرى ؛ بينما ترى المجموعة الثانية أن كثرة الذوات المريدة حقيقة واقعة لا سبيل إلى إنكارها [٢] . ونحن لن نحاول فى هذه الخاتمة أن نفصّل آراء هؤلاء التلاميذ ومقدار بعدهم أو قربهم من أستاذهم (ولمن أراد التفصيل أن يرجع إلى مقال فون هارتمان المذكور) وإنما يهمنا أن هذه الآراء جميعاً سلبية وليس فيها شيء إيجابى ، وهذا أمر طبيعى إذا علمنا أن فلسفة شوبنهور سلبية ، وفضلا عن ذلك فإنهم جميعاً منحرفون بحيث لم يفد تاريخ الفلسفة من آرائهم شيئاً مذكوراً . أما رأى هارتمان نفسه فهو التوفيق بين مذهبي شوبنهور وهيجل [٣] . إذ يعتقد أن المثل يجب أى تكون نتاجاً ثانوياً للإرادة كما فعل شوبنهور ، وألا تكون الإرادة ثانوية بالنسبة للعقل كما فعل هيجل ، بل أن تكون الإرادة والعقل على قدم المساواة فى جوهر ثالث مطلق هو الروح المطلقة ؛ وبذلك يمكن التوفيق بين الفلسفة والعلوم الطبيعية ، إذ ترتفع المادة بنظرية ديناميكية ذرية إلى حيث تنبثق الإرادة ، ومن جهة أخرى نضع حداً للصراع بين التصورين الآلى والغائى للكون بواسطة نظرية تركيبية أكثر سمواً . ولهذا الغرض يجب أن يقوم

---

(١) راجع المقال القيم الذى كتبه F. Picavet فى *Revue Philosophique* تعليقاً على كتاب Ducros فى أصول فلسفة شوبنهور — المجلد الأول ص ٦٦٠ — ٦٦٤ .

(٢) راجع مقال « هارتمان » فى المجلد الثانى سنة ١٨٨٣ من « المجلة الفلسفية » تحت عنوان « مدرسة شوبنهور » ص ١٢١ .

(٣) O. Kulpe : *The Philosophy of the Present Time in Germany*, London, 1923, p. 178.

هذا التوفيق على أساس نظرية لفلسفة واقعية عالية réalisme transcendente .

ونحن من جهتنا نعتقد أن فون هارتمان قد أساء فهم فلسفة شوبنهور، إذ بنى نقده لهذه الفلسفة على أساس عقلي صرف، ولم يستطع أن يدرك أن هذه الفلسفة قائمة على « وجدان » أو حدس intuition ؛ ولذلك فإن تلميذ شوبنهور الحقيقي هو « نيتشه » إذ استطاع أن يتمثل فلسفة أستاذه، والتمثل الحقيقي في نظرنا هو أن يتجاوز المرء ما يتمثله، لأن ما نتمثله نتجاوزه ولا نقف عنده وإلا فقدنا شخصيتنا. وفلسفة شوبنهور ليست في حاجة إلى نقد عقلي كما هي في حاجة إلى « وثبة إرادية» وجدانية ننتصر فيها على التشاؤم، لا بأن ننفيه، ولكن بأن نقبله، لنقيم عليه تفاؤلاً من نوع جديد فبينما ينكر شوبنهور إرادة الحياة كنتيجة عملية لتصوره لهذه الإرادة، نرى أن نيتشه يجد في تطور النوع الإنساني إمكان اكتشاف غاية تسمح للحياة بأن تؤكد نفسها لا أن تنكرها[١]، وقد حل نيتشه مشكلة الغاية من الحياة بأن جعل الحياة غاية نفسها، فلا وجود لهذه الغاية خارج الحياة، ومهما يكن من شأ ن النقد الذي يوجه إلى هذه الفكرة إلا أننا نعدها خطوة أعلى من فلسفة شوبنهور، بل يمكن أن نعدها محاولة أشجع للانتصار على الآلام التي أفزعت شوبنهور، فحاول الهر وب منها بإنكار إرادة الحياة في كل صورها، وذلك لأنه قد أعطى للحظة الحاضرة القيمة كلها، بينما لا يعتقد نيتشه هذا الاعتقاد بل يحاول أن ينتصر دائماً على الحاضر ويتجاوزه قدماً نحو المستقبل، وذلك لأنه لم يعد يرى في الألم أو السرور القيمة العليا في الحياة، إذ نجعل حينئذ القيمة العليا للحياة تعتمد على حالات عابرة مؤقتة états accessoires كما يسميها نيتشه وهي ليست في الواقع إلا انعكاسات réflets للحركة المتصاعدة للحياة الإنسانية والتطور الإنساني، ولذلك فلا داعي مطلقاً للالتفات إليها[١]. وفي هذه الفلسفة أصبحت الحياة هي القيمة العليا، بل هي القيمة التي تقوّم بها اللذة أو الألم، الخير أو الشر، القوة أو الضعف، فكل ما يتجه إلى تدعيم الحياة وتأكيدها فهو خير وهو قوة وهو لذة، وعلى العكس من ذلك كل ما يفقرها ويجدبها ويقلل من شأنها فهو شر وضعف وألم.

وإذا التمسنا تأثير شوبنهور في مظانه الحقيقية وجدناه في الفن والأدب وعلم

---

(١) كتاب زمل المذكور ص ١٣ .

النفس واضحاً جلياً . فنى مجال الموسيقى مثلا تأثر به فاجنر تأثراً كبيراً، واعتنق مذهبه اعتناقاً مخلصاً ، وعبر عن هذا الإيمان فى ألحانه الموسيقية وشخصياته المسرحية ؛ ففوتان Wotan يضحى بأطماعه الشخصية ويتنكر لإرادته، وتريستان وإزولدا يجدان فى « رحيق الموت » philtre de mort تطهيراً للحب الذى يعانيه كل منهما ، و«هانز زاخس» يبحث فى التأمل عن الانتصار على قلبه، وبرسيفال يسمو للقداسة بنسيانه لنفسه وبالتعاطف مع الآخرين[١] . وفى الأدب يتأثر برنارد شو تأثراً كبيراً بتشاؤم شوبنهور وسخريته وأسلوبه اللاذع ، وإن يكن يميل إلى تأكيد الحياة وإرادة القوة كما هى الحال عند نيتشه[٢] . وقد أفاد شوبنهور علم النفس فائدة كبيرة لاهتمامه بالبحث فى الناحية الجنسية وفى تحليله للحب تحليلا واقعياً، وفى اقتحامه للجانب اللامعقول من الحياة ، وفى تصويره لها بأنها قوة عارمة عمياء ، حتى لقد عدّه أحد الكتاب وهو «توماس مان» أباً لعلم النفس الحديث؛ وتأثر فرويد به جلى كل الجلاء[٣] .

وإذا تركنا هذا كله ونظرنا إلى تاريخ الفلسفة فى العصر الحديث نظرة عاجلة، رأينا أن بذور الفلسفة الشوبنهورية ما زالت حية ، وأنها ما برحت تلهم كبار الفلاسفة كثيراً من الأفكار الخصبة العميقة ؛ فبرجسون مثلا قد أخذ الكثير عن شوبنهور ، ويكفى أن نقرأ كتاباً «كالتطور الخالق» L'Evolution Créatrice لنلمح هذا التأثير بما لا يدع مجالا للشك ، وفلسفة البراجماتزم تستمد أصولها من مذهب شوبنهور للإرادة[٤] . ويرى اشبنجلر الفيلسوف الألمانى المعاصر أن شوبنهور يعد منشئاً لعلم الأخلاق الحديث ، وذلك العلم الذى تميزت الحضارة الأوربية بنظرة خاصة إليه ، وهو الشعور بأن الكون كله عبارة عن حركة وقوة واتجاه ، وهذا الشعور ليس أساس علم الأخلاق عندنا فحسب ، ولكنه هو علم الأخلاق كله »[٥] .

ومن الفلاسفة الوجوديين الذين اعترفوا بتأثير شوبنهور على حياتهم وفلسفتهم

---

(١) راجع Ruyssen ص ٣٤٢ — وكذلك فوكونيه ص ٤٤٣ .

(٢) راجع كتاب ماكجل المذكور آنفاً ص ١٣ .

(٣) T. Mann : *The Living Thought of Schopenhaur.* London, 1942, p.24.

(٤) W. Caldwell, *Pragmatism and Idealism,* London, 1913, p. 119.

(٥) Spengler : *Decline of the West.*

الفيلسوف الروسى بردياثيف[1] ، فيقول فى ترجمته الذاتية : « ربما كان من الطريف أنه فى فترة يقظتى الروحية كانت فلسفة شوبنهور هى التى أثرت فىّ أكثر من الكتاب المقدس ، وهى حقيقة كان لها نتائج بعيدة المدى فى حياتى المقبلة » .

فما سر هذا التأثير الكبير ، وهذه الخصوبة الشديدة فى فكر شوبنهور ؟ .

١ — إذا أردنا أن نقدر فلسفة شوبنهور تقديراً عامًّا فيجب أن ننظر إليها باعتبارها فنًّا لا باعتبارها مذهباً متحجراً من مذاهب الفكر ، ففلسفه شوبنهور فلسفة حية بكل ما فى الكلمة من معنى برغم ما فيها من متناقضات ، بل إن أردنا الدقة لاحتوائها على هذه المتناقضات ، ولكى تكون الفلسفة صورة صادقة للحياة فلابد لها من أن تنطوى على ما فى الحياة من تناقض . فإذا نظرنا إلى فلسفة شوبنهور بوصفها فلسفة لا تقوم على قانون عدم التناقض ولا تحاول أن تلتزمه كان لزاماً علينا أن نزنه بميزان آخر غير الميزان الذى يؤلفه هذا القانون فإما أن نأخذ فلسفته برمتها وإما أن نتركها بأكملها ، ونحن نعتقد من جانبنا أن الجزء التصورى الوصفى فى هذه الفلسفة هو أصدق أجزائها وأخلدها . أما النتائج الأخلاقية التى يبنيها شوبنهور على هذا التصوير ، فهذا ما نجد أنفسنا فى حل من الأخذ به ، ونحن بدلاً من أن نجزع من هذه الصورة القاتمة التى يرسمها شوبنهور نراها تزيدنا قوة وتدفعنا إلى مجابهة الحياة مجابهة واقعية لا وهم فيها ولا انخداع .

٢ — وهذا الطابع الواقعى فى فلسفة شوبنهور هو ما يمنحها هذا العمق فى التأثير والخصوبة فى الفكر ، والقوة فى الحياة . فإن شوبنهور يمتاز عن غيره من الفلاسفة بدراسته المباشرة للأشياء كما تقع تحت حسه مباشرة[2] . وهذه الملكة هى ما يسمى بحاسة الواقع sense of reality فنراه لا يحلق فى الخيال ، ولا يهيم مع التصورات المجردة الجافة ، ولا يبنى قصوراً من الأفكار العامة الزائفة كما فعل هيجل . . الأفكار التى لا سند لها من الأشياء الجزئية كما تقع تحت أنظارنا وهذا ما يمكن أن نسميه أيضاً بالعينية concrétime .

---

(١) Berdeaev : *Dream and Reality*, p.41.

(٢) راجع مجلة « الميتافيزيقا » والأخلاق مقالة ل Bréhier تحت عنوان « الفكر الفريد لشوبنهور » ألقاها فى دانتسج فى ٢٣ فبراير ١٩٣٨ ص ٥٠٠ .

٣ — ولأن شوبنهور يتشبث بالواقع وبما هو عينى ، نراه قد جعل الإنسان محور دراسته ، ومن هذه الناحية يمكن أن نعد فلسفته إرهاصاً قويًّا للفلسفة الوجودية فى العصر الحديث ، وما الوجودية فى الواقع إلا فلسفة تهدف إلى فهم الواقع عن طريق الوجود الإنسانى ومظاهره العينية .

٤ — ودراسة شوبنهور « للإنسان » واهتمامه بمصيره ، ورغبته فى خلاصه أضفت على فلسفته طابعاً إنسانيًّا لا جدال فيه . ومما يزيد فى قيمة هذه « الإنسانية » humanisme أنها ليست إنسانية متملقة تكيل المدح للإنسان وتنصبه إلهاً على هذا الكون ، وإنما هى « إنسانية » واقعية متشائمة ، فالتشاؤم فى حالة شوبنهور لم يمنعه من أن يكون « إنسانيًّا » .

٥ — فلسفة شوبنهور تقوم على وجدان أو حدس intuition أو رؤية vision ، فهى ذات طابع صوفى وجدانى intuitionisme وهى فلسفة قائمة على التجربة ، وهذا هو الاتجاه الذى نرتضيه فى الفلسفة الحديثة ، فالمفكر ليس عقلاً صرفاً ، وليس ذهناً خالصاً ، وإنما هو كائن حى يجب أن تتحد ملكاته جميعاً فى إنتاجه ، ومن ثم كانت الفلسفات القائمة على الحدس والوجدان أكثر صدقاً من الفلسفات التى تدعى أنها تقوم على الفكر المجرد والعقل الخالص ، وهذه الفلسفات الوجدانية هى الفلسفات الحية العميقة حقًّا ، ولذلك كان تأثيرها قويًّا مباشراً .

٦ — وإذا تحدثنا عن « الوجدان » كان لابد لنا من أن نذكر الطابع «اللاعقلى» irrationnelle فى فلسفة شوبنهور ، وهذه جرأة نحمده عليها وهى أنه أدخل فكرة اللامعقول فى الفلسفة بأن جعل الإرادة عمياء طائشة ، وبذلك حطم النزعة العقلية فى تفسير تصرفات الإنسان إذ جعل الإرادة هى التى تملى هذه التصرفات لا العقل ، وهو فى هذا يتأثر بالرومانتكية الثائرة على النزعات العقلية فى ذلك العصر .

٧ — تتجه افتراضات العلم الحديث فى تركيب الذرة إلى تأكيد مذهب شوبنهور فى الإرادة ، فقد ألغيت فكرة المادة لتحل محلها فكرة الطاقة energie والإشعاع الذرى ، وهذه الأفكار تقترب من إحساس شوبنهور الأولى الأساسى ، ونعنى به إحساسه بأن الكون « قوة » وإرادة واتجاه وخاصة فيما يقوله العالم الكبير ادنجتون فى

كتابة « طبيعـــة العالم الفيزيائى » والفيلسوف الإنجليزى برتراند رسل فى كتابه « تحليل المادة » . (١)

٨ — وثمة ميزة شكلية ، وهى الأسلوب الذى كتب به شوبنهور فلسفته ، فهو أسلوب رصين شفاف واضح قلما كتب به أحد من الفلاسفة ، وقد كان لهذا الأسلوب الصادق المركز أكبر الأثر فى انتشار فلسفة شوبنهور ذلك الانتشار الواسع الذى لم يظفر به غير عدد قليل من الفلسفات فى العصر الحديث .

تم البحث

(١) Helen Zimmern : *Schopenhauer ; His Life and Philosophy*, London, p.132.

مؤلفات شوبنهور التى رجعنا إليها فى البحث

1. *Le Monde comm Volonté et comme Représentation*, tr. par A.Bureleau Paris, 1924. 3 vol.
2. *De la Quadruple Racine du Principe de Raison Suffisante*, tr. par J. Gibelin Paris, 1946.
3. *Essai sur le Libre Arbitre*, tr. par Salomon Reinach, Paris, 1913.
4. *Le Fondement de la Morale*, tr. par R. Bastian, Paris, 1935.
5. *Complete Essays*, tr. By T. Bailey Saunders, New York, 1942.
6. *Pensées et Fragments*, tr. par Bourdeau, Paris, 1929.
7. *Aphorismes sur la Sagesse dans la Vie*. tr. par J.A. Cantacuzène, Paris.
8. *Essays From the Parerga and Paralipomna*, tr. by T. Bailey Saunders, Londons, 1951.

وهى تحتوى على الموضوعات التالية :

The Wisdom of Life, Counsels and Maxims, Religion, The Art of Litérature, Studies in Pessimism, On Himan Nature, the Art of Controversy.

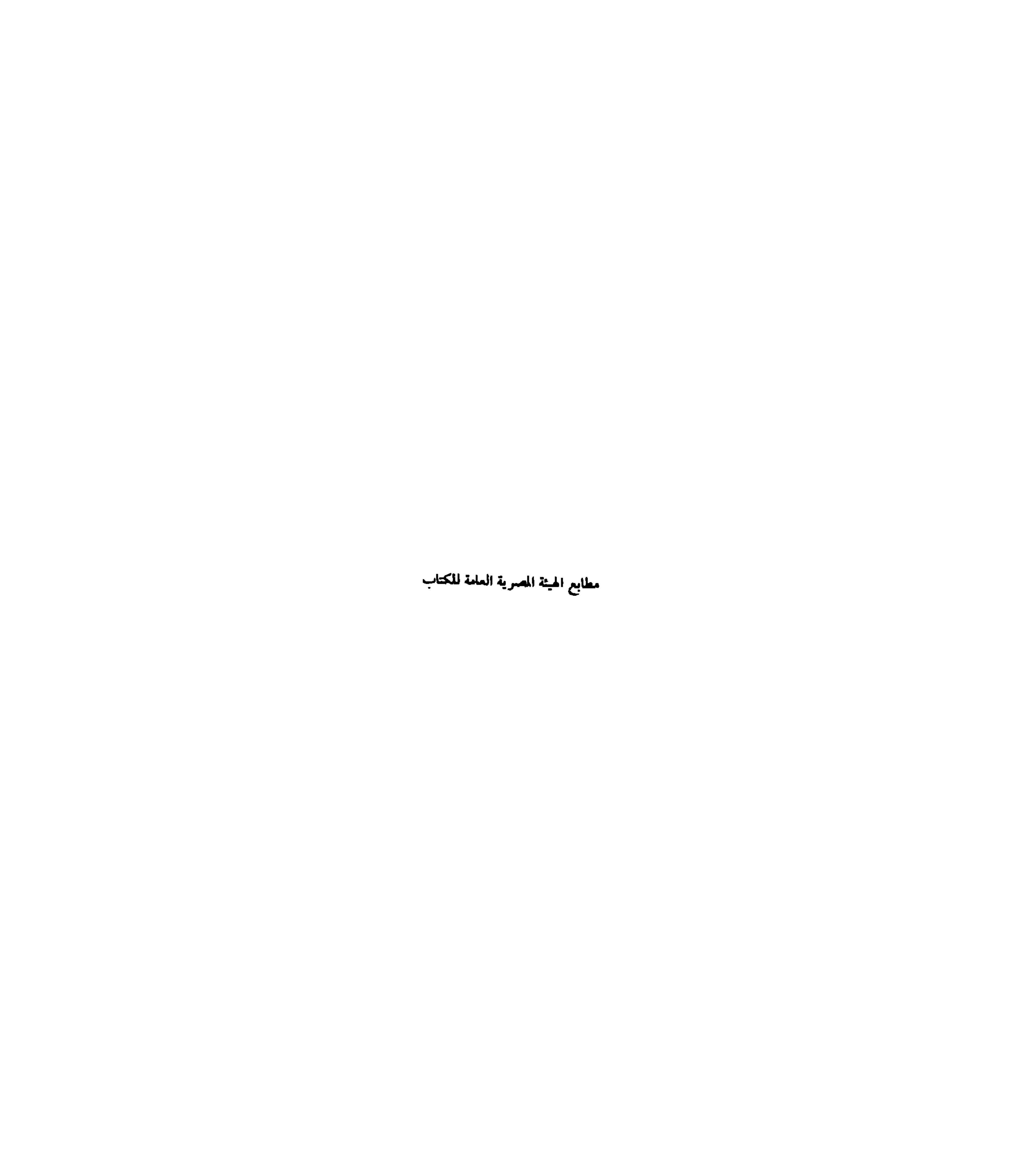
مراجع مباشرة عن شوبنهور وفلسفته

1. E. Bréhier, "*L'Unique Pensée de Schopenhauer*, dans *Revue Métaphysique et de Morale*, 1938.
2. A. Fauconnet, *L'Esthétique de Schopenhauer*, Paris, 1925.
3. Ed. Hartmann, "*Ecole de Schopenhauer*, dans *Revue Philosophique*, 1883.
4. Th. Mann, *The Luwing Thought of Schopenhauer*, London, 1942.
5. V.J. Mcgill, *Schopenhauer Pessimist and Pagna*, New York, 1931.
6. Ph. Méditch. *La Théorie de l'Intelligence chez Schopenhauer*, Paris, 1923.
7. F. Nietzsche, *Schopenhauer as Educator*, tr. bye London, 1910.
8. F. Picavet, Analyses et comptes rendus sur le livre de L. Ducros *intitulé Schopenhauer : Les Origines de sa Métaphysique*, dans *Revue Philosophique*, 1884.
9. Th. Ribot, *La Philosophie de Schopenhauer*, Paris, 1925.
10. Th. Ruyssen, *Schopenhauer*, Paris, 1912.
11. Th. Whittaker, *Schopenhauer*, London, 1909.
12. Helen Zimmern, *Schopenhauer*, London.

مراجع غير مباشرة آفادتنا فى البحث

1. Ch. Andler : *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Paris. 1920.
2. N. Berdyaev : *Dream and reality*, tr. by Rapp, London, 1950.
3. N. Berdyaev : *Solitude and Society*, tr. by G. Reavey, London 1938.
4. Bergson : *L'Evolution Créatrce*, Paris, 1945.
5. F. Bréhier : *Histoire de la Philosophie Allemande*, Paris, 1921.
6. W. Caldwell : *Pragmatism and Idealism*, London, 1913.
7. A. Fouillée : *Histoire de la Philosophie*, Paris, 1891.
8. A. Fouillée : *La Liberté et le Déterminisme*, Paris, 1912.
9. Franck : *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*, Paris 1885.
10. E. Gilson : *La Liberté chez Descartes et la Théologie*, Paris 1910.
11. H. Hõffding : *Histoire de la Philosophie Moderne*, tr. par P. Bardier, Paris, 1908.
12. Jolivet : *Doctrines Existentialistes*, Paris, 1948.
13. O. Külpe : *The Philosophy of the Present in Germany*, tr. by M.L. Patrick and G.T.W. Patrick, London, 1913.
14. Lalande : *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosop*, Paris, 1947.
15. J. Laporte : La Liberté chez Descartes dans *Revue de Métaphys que et de Morale*, Paris, 1937.
16. G. Papini : *La crépussule des Philosophes*, Paris, 1922.
17. Ch. Renouvier : *Les Dilemmes de la Métophyzique*, Paris, 1927.
18. F. Rod : *Les idées Morales du Temps Présent*, Paris, 1928.
19. J.P. - Sartre : *L'Etre et le Néant*, Paris, 1934.
20. Max Scheler : *Nature et Formes de la Sympathie*, tr. par M. Lefelvre, Paris, 1928.
21. A. Schwegler:*A History of Philosophyin Epitome*, tr. par J.Y.H. Seelye, New York, 1890.
22. G. Simmel : *Mélanges de Philosophie Relativiste*, tr. par Mlle A Guillain, Paris, 1912.
23. Spengler : *Decline of the West tr.* by Ch. F. Atkinson, New York 1947.
24. Ueberweg : *History of Philosophy* tr. by Geo. S. Morris, London, 1924.
25. W. Windelband : *A History of Philosophy*, tr. by James H. Tufts, New York, 1938.

٢٦ ـ الدكتور عثمان أمين . ديكارت. القاهرة ١٩٥٣



مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٩١/٣٤١٢

I. S. B. N. 977 - 01 - 2740 - X

يمثلّ شوبنهور (١٧٨٨ ـ ١٨٨٠) علامةً بارزة متميزّة فى تاريخ الفلسفة الغربية ، ذلك أنه كان أول فيلسوف غربى يركزّ على « الارادة » لا على « العقل » ، كما أنه كان أول من اتجه من الفلاسفة الغربيين إلى الشرق ـ وبخاصة إلى الهند ومذهبها البوذى ـ لاستلهام فلسفته الميتافيزيقية والأخلاقية التى تكاد تكون قائمة أساسا على فكرة « النرڤانا » .

وفلسفة شوبنهور تسعى إلى « خلاص » الانسان ، غير أن لهذا الخلاص درجتين : الخلاص بالفن أى تأمل الكون والحياة تأملا نزيها خاليا من الغرض أو شوائب الارادة ، ثم الخلاص بالزهد الذى يتم بسحق الارادة ، مصدر الشرور جميعا فى هذا العالم ..

وتحطيم مبدأ « الفردية » الذى هو مصدر الكثرة فى المكان والزمان هو السبيل إلى الخلاص بوجه عام . ومن ثمّ كانت محاولة المؤلف للولوج إلى مذهب شوبنهور عن طريق تحليل مفهوم « الفرد » فى هذا المذهب ، وبيان أن الفلسفة الأخلاقية لا يمكن أن تقوم إلا على أساس الفردية ، لأن « الفعل الأخلاقى » فى أساسه إختيار فردى حر .

٣٢٥ قرشـــا

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب